

# أَفَلَاطُونُ فِيدُونُ

(في خلود النفس)

ترجمها عن النص اليوناني مع مقدمات وتوضيحات

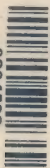
عزت قُرْني

دكتراة الأدب في الآداب من السريون

كلية الآداب - جامعة عين شمس

توزيع  
دار النهضة العربية  
٣٢ شارع عبدالقادر عرفت  
القاهرة

0204592



Bibliotheca Alexandrina



# أَفَلَاطُونُ فِيدُونُ

(في خلود النفس)

١٥٨

ترجمها عن النص اليوناني مع مقدمات ومقدمة

عزّت قُرُنِي

دكتوراه المدونة في الآداب من السويدي  
كلية الآداب - جامعة عين شمس

توزيع

دار النهضة العربية

٣٩ شارع عبدالقادر حمزة

القاهرة

١٩٨٠



## تقديم

نقدم هنا إلى قراء العربية ، لأول مرة ، فيما يبدو (١) ، في تاريخ هذه اللغة ، ترجمة كاملة وعن اليونانية مباشرة لاحدى عظميات المحاورات الأفلاطونية ، - فيديون . - وسيتفق العقلاء على أن أى ترجمة منقولة عن غير النص في لغته الأصلية ليست بذات قيمة علمية ، وإن كان قد يحمده لصاحبها محاولته ملء الفراغ بقدر استطاعته . ولكن الخطر أن الترجمة عن ترجمة أخرى لنص بلغة ثالثة يحتمل أن تضلل أكثر مما تفيد ، وهى ستظل على أية حال بعيدة بالضرورة عن مقاصد النص الاصلى . ولنا أن تصور قيمة ترجمة لمؤلفات الفيلسوف الفرنسى ديكارت مثلا تكون قد أخذت عن اللغة اليابانية وليس عن اللغة الفرنسية ، لم لم تكن بين أيدينا الترجمات المعتمدة التى أخرجها الأستاذ الدكتور عثمان أمين لكبريات كتب هذا الفيلسوف !

---

(١) أنظر مؤقتاً وفيديون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط ، للدكتور على سامى النشار ، ١٩٦٥ ، ص ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، وخاصة ٢٧٢ : « ولكن هل نستخرج من كتابات ابن أبى أصيبعة أن فيديون قد ترجم إلى العربية ؟ لا توجد إشارة واضحة إلى هذا - ولكن يمكننا أن نقول إن الكتاب قد ترجم مختصراً ، » جوفارن ٢٧٢ .

وقد أردنا أن ترجمتنا هذه أن تكون حرفية ، لهذا حاولنا إتباع ترتيبه  
أجزاء العبارة اليونانية بقدر ما تسمح به الصياغة العربية ، ووضع المقابلات  
العربية الحرفية ، ما أمكن ذلك ، للكلمات والتعابير اليونانية ، باختصار  
أردنا لها أن تكون ترجمة كلمة بكلمة . ونس هذا النهج لبناء أيضاً  
في ترجمتنا لمحاورات « أوطيفرون » و « الدفاع » و « أقريطون » التي تظهر  
في مجلد مستقل تحت عنوان « محاكمة سقراط » ، ( ٢ ) .

وقد اتبعنا النص الذي نشره جون بيرنت للمحاورات الأفلاطونية والمسمى  
بنشرة أكسفورد ، وترقيمنا لأوائل الصفحات والفقرات بحسبه أيضاً ( وإذا  
حدث ووجد اختلاف مع ترقيم نشرة أخرى ، مثل مجموعة Budé الفرنسية ،  
فانه لا يزيد في العادة عن سطر واحد ) . وقد وضعنا الأرقام الأصلية  
لصفحات المحاورات وفقراتها ، والتي سيجد القارئ أثناء قراءته للراجع  
العلمية ، بين أقواس مربعة ، مثلاً ، [ ٦٤ ] ، ، أى صفحة ٦٤ ، وتبدأ  
معه فقرتها ١ ، ثم [ ب ] أى صفحة ٦٤ في فقرتها ب ، وتقسم كل صفحة إلى  
خمس فقرات : ١ ، ب ، ج ، د ، هـ وكل منها يحوى في العادة من ثمانية إلى عشرة  
سطور . وعندما يريد الكاتب أن يحيل القارئ إلى حالة دقيقة إلى مرجعه فإنه قد  
يضيف السطر بعد ذكر الصفحة والفقرة ، هكذا : ٦٤ ب ٧ ( والسطور هنا  
بحسب نشرة بيرنت كما هو مفهوم ) . وقد وجدنا من المهم أحياناً ، في المقدمات  
أو في التعليقات ، إثبات بعض الكلمات اليونانية ، ولكننا كتبناها بالحروف

---

( ٢ ) ولعل هذه الترجمات جميعاً أن تكون مفيدة بعض الفائدة لطالب  
الدراسات اليونانية الذي يستطيع بمعاونتها تتبع النص اليوناني في غير مشقة  
كبيرة .

«اللاتينية لاجتبارات عملية تخص الطباعة ، ونشير على الخصوص إلى أننا كتبنا  
حرف « الإيسلون » هكذا : « » مهما يكن تشكيله ، وحرف « الإيتا » : « » ،  
و « الثيتا » : « th » ، و « الأوبسلون » : « u » ، والنحى « kh » ، و « الأوميغا » : « ô » .  
وقد استفدنا بالطبع من الشروح والترجمات التي نشرت للمحاورة ، ونخص  
بالذكر منها في الألمانية والإنجليزية والفرنسية :

- Ft. Dirlmeier, *Platon. Phaedon*, München, 1949.  
J. Burnet, *Phaedo* (with Introd. and Notes), Oxford, 1911 .  
R.S. Bluck, *Plato's Phaedo*, London, 1955.  
R. Hackforth, *Plato's Phaedo*, Cambridge, 1955.  
L. Robin, *Platon. Phédon*, Coll. G. Budé, Paris, 1936. (٣)  
E. Chambry, *Platon. Oeuvres complètes*, tome III, Paris, s.d.

وقد قسمنا « فيدون » ، تسهيلا على القارئ ، ونيسرا لشرح المحاورة والتعليق  
عليها ، إلى أقسام ، وقدمنا لكل قسم مقدمة ، وأثبتنا على هامش النص ما رأينا  
إضافته من شروح وتعليقات منذ كرين طوال الوقت أننا نكتب للقارئ بالعربية.

ولا شك أنه يمكن أن يقال إن هناك أشياء كثيرة كان يمكن أن تضاف إلى  
المقدمات وإلى الهوامش . والحق أن التعليق الوافي على المحاورة يمكن أن يستغرق  
مجلداً بأكمله ، ولكننا رأينا الاكتفاء الآن بما سيجده القارئ هنا ، ولعلنا نعود  
إلى مسائل هذه المحاورة الهامة في دراسات أخرى . وإتينا لتنتظر ملاحظات  
الدارسين سواء على تفسيرنا أو على ترجمتنا ، ولعل ذلك يكون ، فيما يخص

(٢) ترجمة المقدمة الهامة لهذا الكتاب يحدها القارئ المستعرب في كتاب  
«الدكتور على سامي النشار المذكور مع ثمة من التلخيص (١٣٧ - ١٨٥)» ،  
جريدة بعدها مقدمة ترجمة شامبرى التالية ولكنها ليست بذات أهمية خاصة .

الحالة الأخيرة ، بالرجوع إلى النص اليوناني نفسه وبمراجعة ترجمتنا عليه .  
ونحن واقفون أن الدراسات الفلسفية ، بل واليونانية ، في مصر ، ستستفيد من  
هذا النقد الذي نرحب به كل الترحيب ، خاصة وأتدنى كل الوعي أنه ليس  
هناك من كلمة أخيرة لا في ميدان الترجمة ولا في ميدان التفسير الفلسفي . وأين  
هو هذا الذي لا يخطئ أو لا يسهو أو لا ينسى ؟

أخيراً أجد واجباً عليّ أن أثبت هنا ، في تقديم هذا الحوار عن الخلود ،  
كلمة وفاء لذكرى واحد من كبار أساتذة الفلسفة الإسلامية والتصوف ، أبو  
الملا عفيفي ، الذي جعلته ، رغم ندرة اللقاء ، عظيم مكاتبة وقرابة قريبة ، مثلاً لنا  
تطلع إليه ، ولذكرى أربعة من أساتذتنا ، رحلوا عن هذا العالم أثناء غيابنا عن  
أرض مصر الخالدة ، ولهم علينا حق العرفان وقد اتبوا إلينا وشجعوا ورعوا ،  
سواء منذ الشهور الأولى نفسها لدراسات بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، أو بعد  
ذلك ، وهم الأساتذة : أحمد فؤاد الأهراني ، يوسف مراد ، محمد مصطفى حلمي ،  
ومحمد صقر خفاجة . وفي الوفاء بعض الخلود .

المؤلف

## مقدمة عامة

### أهمية فيدون :

هذه محاوره من أهم محاورات أفلاطون ، اهتمت بها الفلسفة اليونانية بعد أفلاطون ، واهتم بها الفكر الإسلامي والفكر المسيحي ، ولا تزال تحتل مكانة في المقدمة بين المحاورات الأفلاطونية التي يقبل عليها القراء والشراح في الغرب اليوم . وقد تختلف دواعي الإهتمام بها بعض الشيء عند القارئ المهتم بالفلسفة وعند التخصص ، فالأول يرى فيها تجليداً لاسم سقراط ووصفاً مؤثراً لموت الفيلسوف وعرضاً لمشكلة شغلت الإنسانية ، مشكلة النفس وخلودها ، ويجذبه إليها سهولتها في كثير من مواضعها وفن أفلاطون الذي يصل إلى ذروته في هذه المحاوره حياة وتأثيراً ، مما جعل البعض يعتبر أنها أعظم ما كتبت في النثر الأدبي اليوناني على الإطلاق . أما التخصص فإنه يرى فيها لا شك هذا كله ، ولكنه يرى فيها كذلك إحدى قمم التنظف الأفلاطوني، ومؤلفاً يكون مرحلة رئيسية من مراحل تكون فلسفة أفلاطون ويجمع بين دفيه وضعاً لمعظم النظريات الأفلاطونية الهامة كما تظهر في هذه المرحلة من فكر أفلاطون .

### تاريخ كتابتها :

من المستحيل تحديد تاريخ دقيق لتأليف فيدون ، بسبب عدم احتوائها على

آية إشارة تاريخية إلى عصر أفلاطون تساعدنا على تأريخها . لهذا فإن الطريق الباقى هو الإعتماد على مكان المحاور بين المحاورات الأخرى واقتراح تاريخ تقريبي بناء على ذلك . ومن غير المشكوك فيه أن المحاوره تنتمى إلى فترة التضج التي تلت مرحلة الشباب . وإلى أواخر هذه المرحلة الأخيرة تنتمى محاورات مثل « جورجياس » و « مينون » و « أقراطيلوس » ، وتشير محاورتنا فى وضوح إلى « مينون » . من ناحية أخرى فإن مضمون المحاوره يدعو إلى اعتبار أنها كتبت قبل محاوره « الجمهورية » التي تعد أكل وضع لنظريات أفلاطون فى مرحلة التضج ، وهو ليس حال « فيدون » التي يغلب عليها طابع البحث وعدم التقرير الحاسم ، ولما كان من المقبول عموما أن « الجمهورية » قد كتبت بعد إنشاء واستقرار مدرسة أفلاطون المسماة بالأكاديمية ( حوالى عام ٣٨٨ ق م . ) ، ولما كان منضج المحاولة الفلسفية فى « فيدون » يدل على قرب تاريخها من تاريخ « الجمهورية » ، كما يدل على هذا أيضا دراسة أسلوب أفلاطون وخصائصه اللغوية ، ولما كانت الإشارات المتعددة إلى بعض المذاهب الفيثاغورية تجعلنا نميل إلى اعتبار أن « فيدون » قد كتبت بعد رحلة أفلاطون التي جال خلالها بين مصر والساحل الإفريقى وجنوب إيطاليا ( التي كانت مركز تجمع الفيثاغوريين ) ، وهى الرحلة التي أسس بعد عودته منها مدرسته ، فإنه يمكن القول إن محاورتنا قد ألفت فى فترة لاحقة على ٣٨٨ ق م . ، وربما قريبا من هذا التاريخ ( أى وعمر أفلاطون حوالى الخامسة والأربعين ، فقد ولد عام ٤٢٧ ق م . ) .

### موضوع المحاوره :

اختلف الشراح حول الموضوع الحقيق لهذه المحاوره ، فتنهم من يمتد أنها رواية تاريخية دقيقة لما قيل يوم موت سقراط (١) ، فوضوعها إذن هو مجرد

---

(١) هذا هو رأى بيرنت (Burnet) فى كتابه المشار إليه وكذلك فى كتابه =

حكاية ذلك ، ومنهم من يرى أنها تمثل آراء أفلاطون نفسه حول الموت وخلود النفس معروضة إلى جانب نظريات أخرى له حول المثل والتذكر (٢) . ومنهم من يعتقد أن موضوعها إنما هو رأى أفلاطون حول حياة الفيلسوف الحق (٣) ، أو حول النظرية الاخلاقية ، ذات الاصل السقراطى ، الخاصة «بالناية بالنفس» ، أى تعميق النظر فى القيم الاخلاقية وتطبيق هذا فى السلوك (٤) ، أو حول السعادة كما يراها الفيادوف (٥) .

وفىما يخص الرأى الاول فقد أثار موجة عارمة من النقد حين قام فى أوائل القرن العشرين الميلادى فى اسكتلنده ، لأنه يريد أن ينسب كل ما يقال على لسان سقراط فى المحاورات الافلاطونية إلى سقراط التاريخى نفسه ، بينما نحن نعلم من مصدر وثيق كأرسطو أن أفلاطون هو صاحب نظرية المثل كما نراها فى «فيدون» . أى باعتبارها ذات وجود منفصل مستقل وليس ك مجرد أفكار فى الذهن . ومن جهة أخرى فإن محاورات أفلاطون تضع على لسان سقراط آراء يختلف بعضها عن بعض وتصل أحيانا إلى حد التضارب . ولم نذهب بعيداً ونحن نرى سقراط فى محاوره «الدفاع» (وهى التى تنقل فى أى معظم المفسرين مضمون ما قاله سقراط التاريخى بالفعل أمام المحكمة التى حوكم أمامها ) يقول إنه لا يستطيع أن يقول

---

Greek Philosophy. I: From Thales to Plato =  
 Plato. The Man and his Work.  
 (A. E. Taylor) فى كتابه: Varis Socratica وفى كتابه

- (٢) أنظر كتاب روبان (Robin) المذكور ، ص XXI .
- (٣) أنظر كتاب Black المذكور ، ص ٥ .
- (٤) أنظر كتاب Hackforth المذكور ، ص ١ .
- (٥) أنظر كتاب Dirlmeier المذكور ، ص ٢٢٨ .

شيئا محدداً عن الموت ، بينما سراء هنا في « فيدون » يتحدث في حماس واعتقاد شديد عن خلود النفس وعن طبيعتها الإلهية ، وذلك بينما الفارق الزمني بين لحظة هذه المحاورة وتلك لا يعدو بضعة أسابيع ؟ وهكذا نرى ، وبينون الدخول في تفصيلات فقد تلك النظرية (٦) ، أنها تؤدي إلى صعوبات جمة وتناقضات كبيرة . والموقف الأسلم هو نسبة كل المحاورات إلى أفلاطون مع الاعتراف بوجود تأثير سقراطي وآراء سقراطية هنا وهناك بل وبوجود بعض المحاورات التي تهدف قصداً إلى التأريخ لبعض لحظات سقراط ، ومنها محاورة « الدفاع » ومحاورة « أفریطون » ، ويمكن كذلك أن تضاف إلى هذه المجموعة الصفحات الأولى والأخيرة من « فيدون » ( ٥٨ - ١١٦ ، ١٦ - ١٨ - ١١ ) . ولكن هذا لا يعني أن « فيدون » قد ألفت من أجل حكاية يوم سقراط الأخير ، بل الأدق أن يقال إن تلك اللحظة التاريخية قد أختيرت إطاراً للحديث عن آراء أفلاطون في موضوع يناسبها كل المناسبة ، ألا وهو خلود النفس .

وكا يرى القارئ فإذنا نميل إلى اعتبار أن خلود النفس هو موضوع المحاورة . أو ليس هذا هو ما يشغل القسم الأكبر منها ؟ ولكن ذلك لا يعني أن الآراء التي تجعل من الأخلاق ، وأخلاق الفلاسف على الدقة ، موضوع المحاورة آراء مخطئة . فما من شك أن نهايات معظم البراهين على خلود النفس هنا ستؤكد على الواجبات الأخلاقية التي ستضمن للنفس ذلك المصير . كذلك فإن مغزى الأسطورة التي ينتهي بها الحوار ( ١١٤ - ٥ ) مغزى أخلاقي ، أخيراً فإن نصيحة سقراط الأخيرة لأصدقائه هي أن « يعتنوا بأنفسهم » ( ١١٠ ب ) ، أي أن يجذبوها بالعلم

---

(٦) أنظر مقدمة رويان في كتابه المذكور ، ص XX وما بعدها ( وما يش ٣ من تقديمنا هنا ) والمراجع التي تذكرها ، وذلك التي يذكرها كذلك Alcock في كتابه المشار إليه ، ص ٥ ، هامش ١ .

وأن يصرفهما عن الجسد ومقتاتة لتبنيًا لتستحق الخلود . ورغم هذا فإن محور المحاور كلها هو الخلود ، وحوله تدور بعض الموضوعات الفرعية التي تبرز أحيانًا لتحتل مكان الصدارة ، ولكنها مرهان ما تعود إلى المركز الثاني بعد قليل ، ومنها نظرية المثل ونظرية الاخلاق .

### الشخصيات :

الشخصية الرئيسية هي بالطبع شخصية سقراط . ونحن في هذه المحاور نرى سقراط في موقف استثنائي كل الاستثناء حين بالكشف عن خلقه الحقيقي . وإذا بسقراط يسلك ويتحدث في هذا اليوم كما سلك وتحدث في سالف حياته ، بل ما هو يتسم ويضحك فيثير دهشة من حوله أولاً ثم إعجابهم ثانياً وكلا الأمرين مقرون بالشفقة عليه والشفقة على أنفسهم معاً . ذلك أنهم يمرون خسارتهم بفقد هذا الصديق وهذا المعلم به وهكذا فإن صورة سقراط لا تتضح إلا خلال أعين الآخرين ، سواء منهم من كان حوله أو حتى من كان بعيداً ويتلف على سماع أخباره . وقد رآه فيدون شجاعاً أمام الموت . بل لا يبالى به ، سعيداً باقتراب لحظة معرفة الحقيقة كاملة ، يقرب انكشاف السر عن العالم الإلهي . ورآه يدفع بزوجته الباكية للولولة ليتجه إلى أصدقائه في الحكمة وليتحدث في الفلسفة من أصحاب حتى الغروب ، منغمساً في الحوار واجداً متعةً أكبر المتعة في الأخذ والرد ، محتفظاً على الدوام برباطة الجأش أمام كل اعتراض مهما بدا مهدداً . ورآه متفلسفاً حتى النهاية لا يقطع بثيء قطعا ، ولكنه في نفس الوقت لا يرضى بحل التكاسل فيمضي حتى النهاية باحثاً قاصداً مقلداً للأدلة على كل أوجهها موصياً أصدقائه وأتباعه بمواصلة الفحص . ثم رآه في لحظة الأخيرة وهو يتناول السم في هدوء من لا يبالى بالجسد . ولكني يهتف سقراط وسلوكه هذا ، إختار أن يخلطون أبلغ الوسائل ألا وهي وسيلة البساطة التي تتخذ في الثأري إلى أعماقه

ما كان يمكن أن تصل إليها الثمرة العالية . وكما هي عظيمة تلك النتيجة الانفعالية التي  
تحتويها جاهدة في السيطرة عليها الكلمات البسيطة الأخيرة التي ينتهي بها المؤلف  
كله : « هذه كانت نهاية صديقنا ، الرجل الذي نستطيع أن نقول إنه كان بين  
كل من عرفنا من رجال هذا العصر أفضلهم وأحكمهم وأعدلهم » .

وتظهر حول سقراط شخصيات أربع رئيسية هي شخصيات : فيدون  
وسيمياس وكليس وأقريطون . وفيدون هو الذي يحكي الحوار لإخيكراطيس  
( وهو فيثاغوري من أتباع فيلولاوس فيما يبدو ) ، وفيه يتناول بضع كلمات  
مع سقراط ( ٨٩ ب وما بعدها ) . وأم ما نعلمه عنه يأتي من ديوجينيس  
اللايرسي في كتابه عن حياة ومذاهب الفلاسفة اليونان . فيدون أن سقراط أشار  
على بعض أصدقائه بتحريره من العبودية التي وقع فيها بعد هزيمة مدينته الأصلية  
« إليس » أمام أعدائها ، فاشترته وتحرر وأصبح تابعا مخلصا لسقراط ( أنظر  
٥٨ د ) . وكانت له بعض المؤلفات على شكل محاورات ، ويبدو أنه كوّن  
مدرسة عند رجوعه إلى وطنه . هذا ويقرن اسمه بالمدرسة الميجارية التي سيؤسسها  
أوفيليس ( وكان من أتباع سقراط هو أيضا وزراء بين الحاضرين في محاورتنا ) .  
لماذا اختار أفلاطون فيدون ليروي هذا الحوار ؟ إذا كان من الممكن أن تتصور  
أن علاقات أفلاطون وسقراط نفسه الوثيقة بعلاقات الفيثاغوريين هي التي جعلت  
أفلاطون يضع إخيكراطيس الفيثاغوري أمام فيدون ، فإنه من الصعب جداً  
معرفة الداعي الذي جعله يطلق اسم هذا الأخير على المحاورة ، وكل ما قد يقال  
لتبرير هذا لن يخرج عن دائرة الإفتراض .

أما سيمياس وكليس فإنهما من مدينة طيبه ، وهما شابان ( ١٨٩ ) ثريان  
جاءا إلى أثينا مستعدين للمشاركة بآلهما في إلقاء سقراط من السجن ( أنظر محاورة  
« أقريطون » ، ٤٥ ب ) . وهما من الجماعة الفيثاغورية كما يدل على ذلك كلام  
سقراط عن علاقتهما بفيلولاوس ( ٦١ د ) . ويظهر اسم سيمياس في محاورة

« فايدروس ، كذلك ( ٢٤٢ ب ) ، وربما كان ذلك إشارة إلى محاورتنا هذه /  
 كما أن اسم كييس يظهر في الخطاب الثامن ( ١٣٦٣ ) على أنه صديق قريب  
 لأفلاطون ، هو لكن نسبة هذا الخطاب إلى المؤلف غير مؤكدة وإن كان بعض  
 الثقة من العلماء يرجعون صحة ما ينسب إلى كل من سيمياس وكييس عدد من  
 المحاورات . وكييس ألمع ذكاء بكثير من سيمياس الذي يعترف في لحظة أنه  
 غير قادر على متابعة برهنة سقراط ( ٧٦ ب ) ، ويعتذر عن لبس ارتكبه ( ٧٦  
 د ) ، بل وعن مجمل اعتراض قدمه ( ٩٢ - د ) ، وإن كان يبدو وبصفة عامة  
 حذراً في قبول الحجج التي تقدم إليه ( أنظر ٨٥ ب - ٩٢ - د ، ١٠٧  
 ا - ب ) . ولكن كييس أكثر حذراً ( ١٧٧ ) ، وحيث للتدليلات العقلية ،  
 بل وللمحاجة ، واضح ( ٦٢ - ٦٣ - ١٧٧ ... ) وغير ذلك . وهو أول  
 من يبدأ بسؤال سقراط ( ٦٠ - ب ) ، وأول من يعترض عليه ( ٦١ د ) ، وهو  
 يعترض مرات عديدة بعد ذلك ( ٦٢ - ٥ - ٧٧ - ب ) . وهو أول من يطلب  
 من سقراط البرهان على ما يقول ( ٦٩ - ١٧٠ ) . ومن الصفات الأساسية  
 لكييس أنه لا يقبل الأمور على ظاهر ما تقدم إليه بل يطلب الوضوح والبرهان  
 دائماً ( ٦٢ - ١٦٣ ) . ومن جهة أخرى فإن مشاركته في الحوار أكثر  
 إيجابية من سيمياس ، فهو الذي يقدم أول عرض لبرهان التذكر ( ٧٢ - ب ) ، هذا  
 على حين أن سيمياس لا يفهم لأول وهلة المقصود منه ( ١٧٢ ) ، كذلك فإنه  
 صاحب أهم الاعتراضات على كلام سقراط ( ٨٦ - ب وما بعدها ) ، وهو يظل ثابتاً  
 على هذا الاعتراض الذي كان قد عرض مبدأه من قبل ( ٧٧ - ب ) . وسقراط  
 يبدو مقدراً له أعظم تقدير ( أنظر مثلاً لفتة سقراط إليه في ١٠٣ - ب ) . وهو يدل  
 على مكانته ) .

وهناك أخيراً أفريطون الذي لا يلعب أي دور فلسفي ، ولكنه يشارك في  
 إعطاء المحاور طابع الحياة . ولعل ما يحكيه أفلاطون عنه يعكس دوره التعلّي

في ذلك اليوم . ونحن نعرف أنه كان من أصدقاء طفولة سقراط وكان ثريا .  
وهو إن لم يكن من أتباع سقراط فلسفيا ، إلا أنه كان قادرا على متابعة المسائل  
الفلسفية ( أنظر محاضرة « أريستيموس » ، ٣٠٤ - ح وما بعدها ) ، ومحاضرة  
« أفریطون » ) . بدوره هنا وفي محاضرة « أفریطون » ، التي تسمى باسمه هو  
حور الصديق الذي يقوم على رعاية أمور سقراط الشخصية .

## تمهيد

( ١٥٧ - ٦٤ ب )

مقدمة الحوار ( ١٥٧ - ٥٩ ح ) - سقراط في السجن ( ٥٩ - ٦٠ ب ) -  
ونظم الشعر ( ٦٠ - ٦١ ب ) - والموت والانتصار ( ٦١ ب - ٦٣ ب ) -  
أمل سقراط ( ٦٣ ب - ٦٤ ب )

يدور الحوار التمهيدى فى مدينة فليوس بين إغىكراطيس، وهو من أهل هذه  
المدينة، وفيدون. ويدور من الحوار أنه تم عقب تجرع سقراط السم بوقت غير  
طويل حيث أن إغىكراطيس يقول إن أحداً من عندهم لم يذهب إلى أثينا منذ  
عدة طويلة وإن أحداً قادراً على إخبارهم خبر اليقين عن يوم سقراط الأخير لم  
يأت من أثينا إلى هناك كذلك. ولكن ذلك الوقت لا يمكن أن يطول أمداً  
يتعدى الأسابيع. ونلاحظ أن خبر إعدام سقراط نفسه كان قد وصلهم، أما  
ما يطلبونه فهو الرواية اليقينة التفصيلية. ولهذا اهتم إغىكراطيس بسؤال فيدون  
إن كان هو نفسه قد حضر سقراط فى ساعاته الأخيرة فيجيبه على ذلك بالإيجاب.  
ويفسر فيدون له، ولن حوله من المهتمين بسماع شيء عن سقراط، ولعلمهم جميعاً  
من الجماعة الفيناغورية فى تلك المدينة، سبب اقتضاء وقت طويل بين الحكم على  
سقراط بالإعدام وإعدامه الفعلى، بأن للمصادفة شامت أن تخرج السلطات الدينية

في أثينا السفينة التي ترسل كل عام إلى ديلوس ، وهي جزيرة ذات مكانة دينية كبيرة ، تنفيذاً لنذر قديم ، وكان القانون يحرم ألا ينفذ الإعدام في أحد طوال المدة الممتدة من إعداد السفينة وزينتها حتى تعود ، لأن المدينة يجب أن تظل طاهرة من كل دنس خلال تلك الفترة . وقد شاعت المصادفات أن تموت الرياح المماكة السفينة عن العودة السريعة ( انظر أيضا محاوره « أفريطون » ، ٤٣ - وما بعدها ) . ثم يسأله إسخيراتيس عن حضر إلى جانب سقراط في يومه الأخير في السجن فيجيبه بأنه كان هناك كثيرون من أصدقائه ويعد له من يتذكرهم . فقد كان هناك من الأثينيين : أنتيستينز الذي سيؤسس المدرسة الكلية وكان من خصوم أفلاطون بحسب كل احتمال ، وإسخينز وكان من تلامذة سقراط المقربين وكتب عدداً من المؤلفات السقراطية ، ويقال إنه من أصدقاء أنتيستينز السابق الذكر ، وهرموجينز الذي نراه في محاوره « أفراطيلوس » ، وأفريطون صديق سقراط المخلص وابنه ، وتابع آخر من أتباع سقراط هو أبولودوروس الذي تحدثنا عنه محاوره « المأدبة » ، ( ١٧٢ - ١٧٣ ، ١ - د ) ، والذي سيميز عن بقية أفراد الجماعة بانفعاله الشديد وبركة العنان لصياحه ودموعه . ويهتم فيدون بالإشارة إلى أن أفلاطون كان غائبا وذلك « بسبب مرضه » ، وليس هناك ما يدعو إلى الشك لحظة واحدة في حقيقة هذه الإشارة أو في أن تبرير غيابه هذا هو التبرير الحقيقي . كان هذا عن الأثينيين الذين حضروا . أما من « الغرباء » فكان هناك سيميائس وكليس من مدينة طيبة ومعهما ثالث ، أما من مدينة ميجارا فكان هناك علي . الأخص أوقليدس مؤسس المدرسة الميجارية التي تأثرت بما يذهب بآرمنيدس وبسقراط . وكان أوقليدس صديقاً لأفلاطون وهو يظهر في محاوره « ثياتيتوس » . وكما اهتم فيدون بذكر غياب أفلاطون فقد اهتم في حديثه عن الغرباء بالإشارة إلى غياب

أرستبس وهو من قور بناء على الساحل الإفريقي (منطقة طرابلس في ليبيا حالياً) ومؤسس المدرسة التورينائية التي قالت بالذئ خيراً أسمى ، ويضر فيدون غياحه بأنه كان في مدينة إيجينه أثناء ذلك ، والمفهور عن تلك المدينة أنها كانت مكاناً للهو هل هذه إشارة ساخرة من أفلاطون أم أنها تعبر عن مجرد واقعة تاريخية؟ لا يمكن الحكم القاطع ، وإن كان جو المحاورة والمناسبة لا يدعو إلى السخرية ، مما يدفع بنا إلى تفضيل الإحتمال الثاني ، وربما كان أرستبس هناك لسبب بعيد عن سمعة تلك المدينة. ولنا على هذه القائمة ملاحظتان : الأولى أن فيدون لم يذكر فيما يبدو كل الحاضرين إستقصاء ، وإنما اختار بعضهم فقط ، أو معظمهم ، وسلاحظ أنه لا يتذكر اسم من سيعترض في ١١٠٣ . الملاحظة الثانية هي أن هذه القائمة تعطينا أسماء أهم « السقراطيين » ( وهم أفلاطون وأنتستينير وأرستبس وأوقليدس ) إلى جانب المخلصين له والمعجبين به من أثينا وغيرها . بعد ذكر الحاضرين يصف فيدون ما رآه عند دخوله على سقراط . فقد وجدوا عنده امرأته إكزاتيب وكان معها طفلاً صغيراً ، ويبدو من ذلك ، وبسبب أن ابني سقراط الآخرين لم يكونا معها ، أنها قضت الليلة في السجن . ونحن نعلم من ١١٦ ب أنه كان لسقراط أبناء ثلاثة ، أحدهم كبير والآخران صغيران ( انظر أيضاً الدفاع ، ٣٤ د ) ، ويبدو أنهم حضروا ثلاثتهم إلى السجن مرة أخرى في المساء قبيل تجرع سقراط السم ولكن يدوان إكزاتيب لم تحضر هذه المرة ، وإلا لذكر النص شيئاً عن صياحها ، وإنما يتحدث ذلك النص بصفة عامة عن « النسوة من أهل بيته » ، ويضم بعض المفسرين تلك المبارة على أنها تدل على « قرياته » . وعند دخول الاصدقاء في الصباح صاحت إكزاتيب وولولت ، فطلب سقراط في كلمات قصار ان تؤخذ إلى البيت فمسحها بعض خدم اقريطون وهي تلمم صدرها .

كان السجانون قد أزالوا من فورهم قيود سقراط . فلاحظ هو ما أن جلس على سريره كيف أن ألم التقيّد تمّقه الآن لذة ، وخلق على ذلك بأنه هناك ارتباطاً طبيعياً بين هذين الضدين : اللذة والألم ، فما أن يوجد أحدهما حتى يصبح من المحتم أن يلحق به الآخر بعد ذلك ، وشبه هذا بتشبيه يعتمد على سوابق في التراث الأسطوري اليوناني : فكأنهما كائناً قد أوثقا في رأس واحدة . ثم يشير إلى أن أيسوب ( انظر تعليقنا على ٦٠ ج ) كان في مستطاعه أن يؤلف « خرافة » حول هذا الموضوع . وسنلاحظ أن هذه الإشارة إلى أيسوب تمهد لما سيلي ( ٦١ ب ) . هل يمكن أن نفترض كذلك أن الإشارة إلى العلاقة بين الاضداد مقصودة هي الأخرى وأنها تمهد لبرهان الاضداد الذي سيبدأ به سقراط على خلود النفس ؟ على أية حال ، فإننا يجب أن نلاحظ أن سقراط لا يفتح فاه إلا ليطلق تعليقاً يمكن أن نسميه بالفلسفي على واقعة من وقائع الحياة اليومية . وهكذا ، ومنذ البداية نفسها ، نجد أنفسنا أمام سقراط الفيلسوف ، رجل الفكر والملاحظة النظرية .

وماله دلالة أن أول المتحدثين مع سقراط هو كيبس الطبيب الذي سيصبح أحد المتعاورين مع سقراط وأهمهما ، وقد تكلم ليسأل سقراط عما جله ينظم شعراً بعض « خرافات » أيسوب وابتها إلى أبوللون ، وكان خبر ذلك قد عرف في المدينة ، فسأله عنه أشخاص كثيرون بما يدل على شهرة كيبس كصديق لسقراط وكعارف بأموره ) ، ومنهم إيونس الذي يتحدث عنه سقراط أيضاً في « الدفاع » ( ٢٠ ب - ج ، وانظر تعليقنا على ٦٠ د هنا ) . فيرد سقراط بأنه فعل ذلك طاعة لحلم رآه مرات كثيرة خلال حياته السابقة وكان يأمره دائماً بالاشتغال بالموسيقى . ولكن سقراط كان يعتقد أن الفلسفة هي أسمى أنواع الموسيقى ، وهكذا ، فإن الحلم لم يكن بفعل شيئاً إلا تشجيعه على الاستمرار في طريق الفلسفة . ولكن خطره له وهو في السجن أن الحلم ربما كان يقصد الموسيقى العادية . ولهذا ، وحتى يريح ضميره ، قد ألف بعض القصائد ، وبدأ بنظم قصيدة تكريماً للإله

الذى أدى الاحتفال بعيدة إلى تأخير إعدام سقراط ، وهو الإله أبولون ، ثم أخذ  
بعض خرافات أيسوب التي كان يحفظها عن ظهر قلب ووضعا شعرا .

حتى هنا ونحن لا نزال في ميدان الحكايات . ولكن اتجاه الحوار يتغير  
لحظة حين يقول سقراط : هذه هي إجابتي على أيونس ولكنه أن يلتقي بأسرع  
ما يمكن إن كان حكيما . وهنا نقرب من موضوع المحاوره ، فلاحظه سقراط  
تلقى استغراب سينياس الذى يعلم أن أيونس ليس عن سينفقدون هذه النصيحة عن  
حبيب خاطر ، فيؤدى هذا إلى إعادة عرض رأى سقراط في كلمات أدق (١١ ب)  
جمع تحديد هام : ألا وهو أن ذلك ليس معناه تحييد الاعتقاد ، فذلك محرم .  
وهكذا نخطو خطوة أخرى (٦١ - ٦٢) مقربين من موضوعنا .

ومصدر التحريم مصدر ديني ولا شك أنه أورفي . ونظراً للصلة الوثيقة بين  
اللاحلة الأورفية والجماعة الفيثاغورية فقد كان سقراط يتوقع أن يكون الغربيان من  
حليبه على علم به ، فربما كانا قد سمعا به من أحد كبار الفلاسفة الفيثاغوريين ،  
فيولاولوس ، حينما كان يقيم في طيبة . ولكن كييس يرد بأنه سمع عن هذا المذهب  
بالفعل منه ومن غيره ولكن بلا تفصيل ، أى بلا محاولة للبرهنة أو على الأقل  
الإيضاح مبرراه . فيستند سقراط لإعطائهما بعض التفصيل معلا ذلك بأن ما سمعه  
والذى سيقوله لهما ، ليس بما يدخل في ميدان الأسرار المحرم إذاعتها ، فهو بهذا  
لا يرتكب خطأ في حق الأسرار الأورفية . والاساس الذى يقيم عليه ما تحريم  
الاعتقاد هما : أولا أن كل إنسان يوجد في مركز أو موضع معين وأنه ليس  
من حقه الحرب منه أو تركه بحسب هواه ، وثانيا أننا نملك للألهة وهى التى تمنى  
جنا ويدها أمرنا . وكما أن كييس يرفض أن يهرب أحد عبده أو يموت بغير  
إرادته ، فكذلك يجب على الإنسان أن يتطهر مشيئة الإله قبل أن يقدم على استخدام  
طوائف ضد نفسه .

وإذا كانت مسألة الانتحار لا تدخلنا إلى موضوعا مباحرة ، إلا أنه بقرينة  
منه لأنه يثير مسألة فرح الفيلسوف أمام الموت . ذلك أن كيبيس يتفق مع سقراط  
في أنه من المقبول ألا يقتل المرء نفسه حتى يقضى إليه أمره ، ولكنه لا يرى  
الدواعي التي تجعل سقراط يذهب إلى أن الفيلسوف سيقبل راضيا الموت . فقد  
كانت إحدى اعتبارات سقراط الرئيسية لرفض الانتحار أننا ملك الآلهة . ولهذا  
فلا يجب أن نفرط في أنفسنا قبل أمرها ولا يجب أن نترك خدماتها قبل أن تأذن  
هي في ذلك ، فإذا كان الأمر كذلك ، فكيف للبشر أن يفرحوا وهم يتركون خدمة  
أفضل الأسياد ، الآلهة ؟ وهكذا فإن كيبيس ، صديق البحث العقلي الذي لا يفتري ،  
يقلب رأسا على عقب رأى سقراط : إنما أحكم البشر وأعلمهم هم الذين يجب أن  
يحزنوا أمام الموت ، أي أمام تركهم لخدمة الآلهة . ويسر سقراط بهذا الاعتراض .  
ويشيد بكيبيس الذي لا يقبل كل ما يقال له على قيمته الظاهرية ، بل يفحص الأمر  
ويتدبر فيه ليرى إن كان مقبولا قبله أو يجب رفضه فيعترض . ويؤكد سيمياس  
رأى كيبيس ويعضن عليه صفة شخصية ، فذلك الاعتراض إنما هو موجه إلى  
سقراط ذاته ، وعليه الآن أن يدافع عن نفسه . وهكذا يظهر مفهوم الدفاع الذي  
نرى بدايته هنا وتوضع كل الفقرة ٦٣ ب - ٦٩ هـ تحت رايته .

ومفهوم « الدفاع » يستدعي مفاهيم المحكمة والقضاء والإقناع . وهكذا فإن  
مهمة سقراط حتى ٦٩ هـ ستكون « إقناع » المستمعين بموقفه ، وكأنهم قضائه .  
ولكنهم سيكونون قضاء مختلفين عن قضاء الأماة القريب أكبر الاختلاف .  
ويجب أن نشير إلى أن داعي هذا التشبيه ليس الظروف التاريخية المحيطة بوقت  
ذلك الجوار فقط ، بل إن هناك كذلك الطريقة التي كثيراً ما كانت تتبع في ذلك  
الوقت ، واستخدامها السفهاليون على الخصوص ، والتي تتحصر في تعيين « حكم»  
للجدل ، وهو الذي يعلن من الفائز ( أنظر مثالا على ذلك في معاورة « بروتاجوراس »  
لأفلاطون ، ١٣٣٨ - ب ) .

يعلم سقراط أنه ليس غاضباً ولا نائماً لأنه على وشك أن يموت ، وذلك لأنه يملؤه أمل قوى . ما هو مضمون هذا الأمل ؟ سقراط يعبر عنه ثلاث مرات ( ٦٣ ب ، ١٠٤ ، ١٦٤ ) ، فيكون مضمونه على التوالي : ( أ ) أنه سيقبض في العالم الآخر رجالا خيبرين وعلى الاخص آلهة طيبة ، ( ب ) أن هناك جسد الموت شيئا ، وأن مصير الخيبرين أفضل كثيراً من مصير الاشرار ، ( ج ) أن الرجل الذى مارس الفلسفة سيجد بعد الموت خيرات عظيمة . وواضح أن هناك فى أمل سقراط عناصر ثلاث : أن مصير الفيلسوف سيكون مصيراً حسناً فى العالم الآخر ، أن هناك آلهة طيبين ، وهم سيكونون أفضل من الآسياد ، وأخيراً أنه سيقبض هناك بشراً خيبرين . ونحن نعتبر أن أهم هذه العناصر هو العنصر الأول ، لأنه هو الذى نجده فى التصريح الأخير لسقراط ( ١٦٤ - ١٦٣ ) والذى يقدم به لكل ما سيلي . ويبدو أنه ليس للعنصر الثانى إلا وظيفة المساند للعنصر الاول ، لأن أمل سقراط فى العثور على آسياد فضلاء فى العالم الآخر هو الذى يؤسس أمله فى المصير الحسن ( ٣ - ٢ ) . ويبقى أخيراً العنصر الأخير وهو آمله فى لقاء رجال فضلاء من أهل الخير فى العالم الآخر .

وقد يريد القارىء أن يتذكر ما كان يقوله سقراط فى « الدفاع » عن نفس الموضوع ( ٤٠ ج وما بعدها ) . ولكننا نفضل ألا نقحم أمثال هذه الإشارات فى قراءتنا ، لأن المحور الذى تدور حوله محاوره « الدفاع » يختلف عن المحور الذى تدور حوله محاوره « فيدون » ، ف نحن فى الاولى مع سقراط التاريخى ، حتى وإن كان منظوراً إليه من وجهة نظر أفلاطون ، بما كان يدعو إلى احترام الواقع التاريخى بقدر الإمكان . أما هنا فإتينا بإزاء آراء أفلاطون نفسه يعقبها على تلمسان سقراط كما يعلق المرء مطلقه على المشجب . ومن هنا كان الاختلاف الكبير بين ما يقوله سقراط فى « الدفاع » وما يقوله « ققراط » المتحدث باسم أفلاطون

هنا في «فيدون» . وباختصار فإن أي رجوع إلى «الدفاع» لا يمكن مبرراً إلا بقصد بيان هذا الاختلاف ، أمل لقاء الضوء على بعض آراء محاوره وفيدون . فإن هذا ما يتعدى قدرة «الدفاع» . فعود إذن إلى أمل سقراط في لقاء رجال فضلاء في العالم الآخر ، ونجد أنه يقول فور أن يعبر عنه إنه لا يقرر ذلك تقريراً قاطعاً (٦٣-٦٤) ، على حين أن الذي يقرره تقريراً قاطعاً ، (وهنا يكرر سقراط نفس الفعل مرة أخرى) هو وجود الآلهة الخيريين . ما مغزى هذا ؟ لا يبدو لنا أن هذا التباين بين الموقفين مما يدعو إلى الاستغراب الشديد لأن هناك فرقا بين مستويين : مستوى القطع (وطيه يقرر سقراط وجود الآلهة) ومستوى «الأمل» وفيه درجتان : أمل لقاء رجال فضلاء وأمل المصير الطيب للفيلسوف ، وسقراط لا يملك أن يقطع بالأمل الأول ، لأنه لا يملك أن يقرر إن كان هناك من اعتنى بنفسه خير عناية تؤهله لخيرات الآخرة ، وإنما هو «أمل» ذلك فقط ، وهو يأمل أيضا أن يلقى هو مصيراً طيباً ، ولكن أمله هنا أمل قوى ، وهو يحاول (كما يشير في ١٦٤-١٦٥) أن يبين الأسس التي يقوم عليها أمله . وتأكيذاً لتفسيرنا هذا فإننا نشير إلى استخدام كلمات مختلفة للتعبير عن درجتي أمل سقراط (قارن ٦٣ ب ١ و ٥) حيث أن الكلمة المستخدمة في الموضع الثاني ، الخاص بمصير الفيلسوف ، كلمة أقوى .

ويجب أن نقب إلى أن سقراط ، كما هو واضح من ٦٣-٦٤ ، سيدافع عن شيئين كانا قد ذكرنا من قبل أثناء الحوار السابق : عن ثبات الفيلسوف أمام الموت بل ترحيه به ، وكذلك عن أمله في خير عظيم يصيبه في العالم الآخر . ورغم أن الأمرين مرتبطان (لأن الموقف الثاني يؤدي في سر إلى الموقف الأول) إلا أن سقراط يبدأ بالنقطة الأولى وينتهي منها سريعاً : فالفيلسوف ، أي محب الحكمة والعلم ، لا يفعل في الحق شيئاً إلا البحث عن الموت ، فإذا كان الأمر

كذلك ، فكيف له أن يثور عندما تحين ساعة ما كان يبحث عنه طوال اشتغاله بالفلسف ؟ أما القطة الثانية ، التي تخص الأمل في مصير طيب يلقاه الفيلسوف بعد الموت ، فإن سقراط سيجالها بالتفصيل ابتداء من ٦٤ ب ، وسيعلم في ٦٧ ب - أنه قد أعطى للمبررات الكافية لأمه ( انظر كذلك ٦٧ د - هـ ، ٦٨ ا ، ب ، وأخيراً ٦٩ د - هـ ) .

( ١٥٧ - ٦٤ ب )

[ ٥٧ ] [ إخيراطيس (١) : هل كنت بنفسك ، يا فيدون ، بجانب سقراط في ذلك اليوم الذي تناول فيه السم (٢) في سجنه ، أم أن آخرأ أخبرك ؟  
فيدون : بل كنت حاضراً بنفسى يا إخيراطيس .

إخيراطيس : فإذا كان إذن ، على الدقة ، ما قاله الرجل قبل موته ؟ وكيف قضى ؟ إنه سيسرنى أن أستمع إلى ذلك حيث أنه ليس هناك مواطن واحد من مواطنى فليوس يختلف الآن إلى أثينا ، ومن جهة أخرى فلم يأت من هناك منذ وقت طويل أحد من الغرباء (٣) [ ب ] يكون قادراً على إخبارنا بدقة ويقتن عما كان

(١) يدور الحوار في مدينة فليوس ، مع مجموعة يغلب أن تكون المجموعة الفيثاغورية في تلك المدينة ، ومن الممكن أن يكون ذلك في متداهم .

(٢) تنفيذاً لحكم الإعدام .

(٣) المعروف أن كل مدينة يونانية كانت دولة قائمة بذاتها ، ومن هنا كان مواطنى المدن الأخرى « غرباء » أو « أجانب » من الناحية السياسية . ولتلاحظ أن كلام إخيراطيس لا يعنى عدم وفود أى أثينى إلى مدينتهم منذ إعدام سقراط ، بل عدم وفود أثينى قادر على رواية أحداث يوم سقراط الأخير في تفصيل وبدقة ويقتن ( وبهاتين الكلمتين ترجم هنا asphes ) -

من أمر كل هذا ، بعد استثناء أنه مات بشرب السم . أما عن غير هذا ، فإن أحداً لم يكن قادراً على إخبارنا بشيء .

[٥٨] فيدون : وفيما يخص المحاكمة ، ألم يصلكم شيء عن النحو الذي سارت عليه ؟

إخيكراطيس : بلى ، فقد أخبرنا البعض عن ذلك . وقد تعجبنا من أن المحاكمة كانت قد تمت منذ وقت بعيد على حين أن سقراط لم يمت فيما يبدو إلا بعدها بمدة طويلة . فكيف كان هذا يا فيدون ؟

فيدون : إحدى المصادفات كانت هي السبب في هذا يا إخيكراطيس . فقد حدث أن كان اليوم السابق على المحاكمة هو يوم تويج مؤخرة السفينة التي يرسلها الآثينيون إلى ديوس (٤) .

إخيكراطيس : ولكن هذه السفينة ، ما أمرها ؟

فيدون : هي السفينة التي رحل عليها ، في قول الآثينيين ، ثيزيوس في سالف الزمن [ب] حاملاً معه هؤلاء «السبعين» المشهورين وأقدمهم متقدماً لنفسه كذلك . وقد نذر الآثينيون ، فيما يقال ، على أنفسهم نذراً لأبولون أن يوفدوا ، إن نجا

---

(٤) جزيرة إلى الجنوب الشرقي من أثينا ، ذات مكانة دينية (ثم سياسية) هامة ، ويقال إنها مكان مولد الإله أبولون وباسمه ترتبط . وتقول الأسطورة ، التي يأتي ذكرها في السطور التالية من النص ، إنه كان على أهل أثينا في سالف الزمان أن يرسلوا ، كل تسعة أعوام ، سبعة شبان وسبع فتيات كجزية إلى الملك جينوس ملك كريت الذي كان يقدمهم إلى ثوره الذي كان يعيش في قصر «التيه» . فأراد ثيزيوس ، الذي كان ابن ملك أثينا ، أن ينقذ شعبه من هذه الجزية في مرتها الثالثة ، فصاحب الشاب في رحلتهم وقتل الثور ونجا منه وأنجاهم .

هؤلاء ، إلى ديلوس كل عام حجاً ، وهو الحج السنوي الذي يمشوا به إلى الإله دائماً منذ ذلك الوقت وحتى الآن . ولكن ما أن يبدأ الحج فلن قانوناً لدى الاثنين يأمر بأن تكون المدينة طاهرة خلال مدته وألا يعلم أحد باسم الدولة قبل إبحار السفينة إلى ديلوس وحتى هودتها . ولكن هذا يأخذ في بعض الأحيان وقتاً طويلاً حينما يحدث [ح] وتعارض الرياح مع بعضها البعض . ويبدأ الحج يوم يتوج كاهن أبولون مؤخرة السفينة ، وقد تصادف ، كما قلت ، أن حدث هذا في اليوم السابق على المحاكمة ، ولهذا السبب مضى على سقراط في سجنه وقت طويل (هـ) بين المحاكمة والموت .

إخيكراطيس : وماذا الآن يافيدون عن موته نفسه ؟ وماذا قيل وماذا حدث ، ومن كان حاضراً من مصاب الرجل إلى جانبه ؟ أم أن المسئولين لم يسمروا بحضور أحد إلى جانبه وأنه قضى وحيداً بنير أصدقاء ؟

[ د ] فيدون : البتة ، فقد كان بعضهم ، بل والكثير منهم ، حاضراً .

إخيكراطيس : إذن لمحاول بكل جهدك أن تخبرنا بكل ذلك على أدق وجه ، هذا إن لم تكن أمامك مشغلة تشغلك .

فيدون : بل إنني لعل فراغ ، وسأبذل ما في وسعي من أجل روايته لكم : فليس هناك شيء في الدنيا يسرنى أكثر مما يسرنى تذكر سقراط إما متكلماً عنه أو منصتاً لغيري .

إخيكراطيس : ولكن على يقين يافيدون أن الذين سيستمعون إليك هم ، من

---

(هـ) ثلاثون يوماً على ما يقول إكسينوفون في « المذكرات » ، القسم الرابع ، الفصل الثامن ، الفقرة الثانية .

جانهم ، على نفس الحال التي أنت عليها (٦) . فابذل جهدك إذن من أجل أنه  
تحكى لتاكل شيء على أدق ما يكون بحسب ما تستطيع .

[ ه ] فيدون : حسناً . لقد كان ما أحسست به حينما كنت حاضراً إلى جانبه  
شعوراً مدهشاً (٧) . فقد كنت في حضرة رجل ، وهو صاحب لي ، كان يسيل الموت ،  
ولكن إحساساً بالشفقة عليه لم يمسي : فقد بدا أمامي رجلاً سعيداً ، يا إغيسكراطيس ،  
بحسب هيئته (٨) وبحسب كلامه . ولكم كان مقداماً نبيلاً وهو يموت ، حتى لقد  
خيل إلى وكأنه ، ذاهباً إلى هاديس (٩) ، لا يذهب بغير إنعام إلهي ، بل إنه حينما  
يصل إلى هناك سيكون سعيداً [ هـ ] [ ٥١ ] سعادة لم تحصل لامرئ آخر . لكل هذا  
إذن لم يمسي الرثاء البتة ، كما يظن أنه متوقع حينما يكون المرء في موقف الحزن .  
من جهة أخرى ، فلم تكن حاضرة تلك اللذة التي كانت تصاحب اشتغالنا بالعلم .  
كما تعودنا (١٠) ( فقد كان حديثنا يدور بالفعل حول هذا الموضوع ) ، بل كانت  
حالتى بسيطة ، وأنا اتنبه إلى أنه على وشك الموت بعد لحظات ، حالة غريبة  
لا مثيل لها ، خليطاً غير معروف يمزج فيه في نفس الوقت اللذة بالألم (١١) . وعلى

---

(٦) أى يصرهم سماع كل حديث عن سقراط . إذن فلا يحكىكراطيس ليس وحده .

(٧) أو : « كان شيئاً عجيباً » .

(٨) الهيئة : الحال التي يكون عليها الشيء محسوساً كان أم معقولاً ، والمعجم  
الوسيط .

(٩) هو عالم الموتى ، في أعماق الأرض ، أو العالم الآخر . انظر ٧ ١  
وما بعدها .

(١٠) فيما سبق من الأيام قبل محاكمة سقراط . الجملة التالية تشير إلى موضوع  
الحديث يوم إعدام سقراط .

(١١) سقراط هو الآخر سيتحدث عن إرباط الإثنين ، ٩٠ ب .

نفس الحال كما جئنا تقريرا نحن الحاضرون : أحيانا نضحك أحيانا أخرى نكيء .  
وكان واحد منا على هذا النحو على الأخص ، ذلك هو أبولودورس (١٢) .  
[ب] وأنت تعرف الرجل كيف هو وتعرف أحواله .  
إخيكراطيس : وكيف لا (١٣)

فيدون : وقد تملكته هذه الحال وغلبته تماما ، وكنت أنا نفسي على غير  
استقرار وكذا الآخرون .

إخيكراطيس : ومن حدث (١٤) وكان موجوداً إلى جانبه يا فيدون ؟

فيدون : من نفس المدينة (١٥) ، كان هناك أبولودورس هذا ، وكريتوبولس .  
وأيه [ أقريطون ] (١٦) وكذلك هرودجينيذ وإيجينيذ واسخينيذ واتشينيذ .  
وكان هناك أيضا كيسيوس من حمى « بيان » (١٧) ومنكسينوس وعدد غيرهم .  
من أهل المدينة . أما أفلاطون فاعتقد أنه كان مريضا .

---

(١٢) من أتباع سقراط المتعلقين به أشد تعلق ، انظر ١١٧ د .

(١٣) يبدو إذن أن إخيكراطيس يعرف سقراط والحلقة السقراطية معرفة جيدة .

(١٤) أ : « ومن تصادف » .

(١٥) أى من أثينا .

(١٦) كل ما سيوضع بين قوسين مربعين هكذا سيكون ، إلا في حالة إشارة .  
خاصة ، إضافة منا لا يتضمنها النص صراحة ولكنها متضمنة فيه وإظهارها يزيد  
من وضوحه .

(١٧) حمى من أحياء « قبيلة » بانديونيس في أثينا . راجع هامش ٦ على  
ترجمتنا لمحاورة « أوطيفرون » في « محاكمة سقراط » .

إخيكراطيس : وهل كان هناك غريب حاضرون ؟

[ ج ] فيدون : بلى ، فقد كان هناك سيمياس من طيبة وكليدس وفايديونيس ، ومن ميجارا أوفليدس وتريسيون .

إخيكراطيس : كيف ؟ ألم يكن أرسطس وكليومبروس حاضرين ؟

فيدون : أبدأ ، لأنه يقال إنهما كانا في [يجته (١٨) ] .

إخيكراطيس : ألم يكن هناك أحد آخر حاضراً ؟

فيدون : هؤلاء هم ، فيما أعتقد ، على وجه التقريب (١٩) ، من كانوا هناك .

إخيكراطيس : والآن : هم ، فيما تقول ، كان الحديث ؟

فيدون : سأحاول أن أروى لك كل شيء من البداية . [ د ] اعتدنا دائماً ، أنا والآخرون ، أن نذهب إلى سقراط في الأيام السابقة . وكنا نتجمع منذ الصباح الباكر في المحكمة التي تمت فيها المحاكمة لأنها تقع قريباً من السجن . وكنا نتنظر كل صباح حتى يفتح السجن ، متحدثين مع بعضنا البعض ، حيث أنه لم يكن يفتح مبكراً . وما أن يفتح حتى توجه إلى سقراط وغالباً ما كنا نقضي معه طيلة النهار . وفي هذا اليوم كنا قد تجمعنا في وقت أكثر تبكيراً ، [ هـ ] حيث أننا ، عند خروجنا من السجن في اليوم السابق ، كنا قد أخبرنا بأن السفينة قد وصلت من ديلوس . ولهذا تعاهدنا مع بعضنا البعض على الحضور أكثر ما نستطيع تبكيراً إلى الملتقى المعتاد . وقد كنا هناك حينما فتح لنا حارس السجن الباب ، وهو ذلك الحارس نفسه الذي اعتاد الرد علينا ، وقال لنا أن نتنظر وألا نبادر بالدخول حتى

---

(١٨) مدينة يرفانية ، كانت معروفة بأنها مكان الهرو والتمتع . ولكن لعل هذا ليس هو المقصود من ذكرها هنا .

(١٩) هل كان ما سبق إحصاء دقيقاً ؟ قارن ١٠٣ .

يطلب منها هو نفسه ذلك ، « لأن الأحد عشر (٢٠) » ، كما قال ، يفكون قيود سقراط ويعتقونه أنه سوف يعدم في هذا اليوم . ولم يمتد وقت طويل حتى رجع ونادانا أن ندخل . وحينما دخلنا [ ٦٠ ] وجدنا سقراط وقد حلت قيوده بالفعل ووجدنا كذلك إكزاتيب (٢١) ، وأنت تعرفها ، وكانت تحمل أصغر أطفالها وجالسة بجانب سقراط . فما أن رأينا إكزاتيب حتى أخذت في الصياح وفي قول تلك الأشياء التي اعتادت عليها النساء : « للربة الأخيرة إذن يا سقراط يتحدث معك صحابك وتحدث معهم » (٢٢) . فاتجه سقراط بنظره نحو أقريلون وقال له : « يا أقريلون فليقدما أحداً إلى المنزل » . فأخذها بعض رجال أقريلون وهي تصبح [ ب ] وتعلم .

أما سقراط فقد جذب ، وهو جالس على سريره ، ساقه إليه ودلكها بيده ، وقال وهو لا يزال يدلكها : لكم يبدو غريباً ، أيها الأصدقاء ، ذلك الشيء الذي يسميه الناس باللذة ، ولكم هي عجيبة طيبة علاقتها بما يعتقد الناس أنه قبيح ، الألم . ولا يرضى أحد منهما بأن يكون حاضراً في نفس الوقت مع الآخر عند الإنسان ، ولكن إذا ما تتبع المرء أحدهما وأمسك به فإنه يكون من الضروري دائماً أو يكاد أن يمسك بالآخر ، حتى لكأنهما مقيدان إلى رأس واحدة [ ح ]

(٢٠) هم المشولون عن السجن .

(٢١) امرأة سقراط . وستسج أساطير عديدة حول سوء معاملتها لسقراط لتحميله هو لها « في فلسفة » . والأغلب أن هذه الحكايات مختلقة في معظمها ، وقد روج لها حتى أيامنا هذه أعداء المرأة بصفة عامة ، وهم عصبية ، متخذهين من إكزاتيب قريصة سهلة .

(٢٢) تدل هذه العبارة على أن النقاش كان أهم ما يميز حياة سقراط . وقد تلمح في السطور التالية رغبة سقراط في التخلص من زوجته ومن عويلها .

بحرغم كونهما إثنان . واستمر سقراط قائلاً : واعتقد أن أيسوب (٢٣) لو كان قد تنبه إلى هذا لكان ألف خرافة تبين كيف أن الإله أراد أن يؤلف بين هذين العنوين ، فلما لم يستطع ربط بين رأسيهما عند نفس المكان ، ولهذا السبب فأنا يحضر واحد منهما حتى يأتي الآخر على إثره . وهذا فيما أعتقد هو نفس ما يحدث لي أنا نفسي ، حيث أتى ، بعد الوجد الذي كان في الساق تحت تأثير القيد ، أحس بأن اللذة جاءت على إثره .

وهنا تدخل كييس وقال : بحق زيوس (٢٤) ياسقراط لقد أحسنت فعلاً بأن ذكرتني . بخصوص [ د ] القصائد التي صنعتها والتي نظمت فيها شعراً أساطير أيسوب ونظمت فيها كذلك ابتهاًلاً إلى أبولون (٢٥) ، فإن كثيرين من الناس

---

(٢٣) أشهر مؤلفي الخرافات ، هند اليونان ، وهي حكايات تستق عادة من عالم الحيوان وتنتهي بمغزى أخلاقي (ومن نوعها سيكون كتاب « كلية ودمنة » و « خرافات » الكاتب الفرنسي الشهير لافونتين ) . ويقال إنه كان عبداً ، وقد عاش خلال القرن السادس ق. م. انظر كذلك ٦١ ب .

(٢٤) كبير آلهة اليونان ، وكان يقيم على قمة جبل أوليموس .

(٢٥) لعله أهم آلهة اليونان مع زيوس وأثينا . ابن زيوس وإله الشمس والثور ، ومن هنا كان ارتباطه بالوضوح ومن ثم بالعقل ( وذلك في مقابل آلهة الأسرار ) . وهو مرتبط كذلك بالطهر العقل والأخلاق على السواء ، ومن هنا بالنظام والعدل والشرعية . كان في نظر الحضارة الغربية المجدد لخصائص الحضارة اليونانية حتى أظهر المفكر الألماني نيتشه أن « روح » تلك الحضارة كان يتنازعها أبولون مثلاً للعقل من جهة وديونيسوس مثلاً للقوى غير العقلية من جهة أخرى ( وهذا الإله هو مركز ديانة الأسرار الأورفية ) . انظر محاوره الدفاع ، ٢٠ هـ وما بعده ١٠ : فالإله الذي سيختبر سقراط نفسه معروثاً منه هو أبولون .

سألوني بالفعل ، ومنهم أخيرا إيونس (٢٦) ، عما تقصد بنظرك الشعر منذ مجيئك إلى هنا على حين أنك لم تصنع شيئا من هذا من قبل أبدا . فإن كان يهملك أن أرد على إيونس حينما يعود إلى سؤال من جديد ، وأنا هل يقين أنه سيعيد سؤاله ، فأخبرني بما يجب أن أقوله .

فرد سقراط : إذن قتل له الحقيقة يا كيئيس : فما كان بغرض منافسته هو حولا منافسة قصائده [ هـ ] أتني نظمت هذه القصائد ، لآتي كنت أعلم جيد العلم أن الأمر ليس سهلا ، بل كان ذلك بغرض اختبار مغزى بعض أحلام معينة وحتى أخلص ضميري (٢٧) إذا كان هذا هو نوع الموسيقى (٢٨) التي كانت تأمرني تلك الأحلام بالاشتغال بها مرارا . وهذا هو ما كان بخصوص ذلك : كثيرا ما عاذني في حياتي السابقة نفس الحلم ، ظاهرا تحت هيئة أو أخرى ، ولكنه كان يقول نفس الشيء : « يا سقراط ، اشتغل بالموسيقى وأنتج فيها » . وقد كنت أظن أنا خلال كل ما سبق من الوقت أنني كنت أفضل نفس ما كان يشور به [ ٦١ ] ويشجئني عليه . وكما بحث المرء العداكين (٢٩) ، كذلك كان الحلم يشجئني على الاشتغال

---

(٢٦) فسفطاني وشاعر لانكاد تعرف عنه شيئا . انظر « الدفاع » ، ٢٠ ب .

ج ، و « فايدروس » ، ١٢٦٧ .

(٢٧) هنا تظهر تقوى سقراط بإزاء رسالة من الآلهة جاءتة على شكل حلم .

(٢٨) « الموسيقى » ، بينما ما العالم كانت تمتد لتفصل كل عناصر التربية العقلية والفنية في مقابل التربية الرياضية ، كما تقابل النفس الجسد . وسنلاحظ أن سقراط سيتحدث عن « أعلى أنواع الموسيقى » أي الفلسفة ، ثم عن الموسيقى العادية وسيقصد بها نظم الشعر .

(٢٩) في المسابقات الرياضية ، وأشهرها الألعاب الأولمبية التي كانت تضم

كل اليونان على اختلاف دولهم ( أي مدتهم ) .

بالموسيقى وذلك باعتبار أن الفلسفة هي أعلى ألوان الموسيقى واتى كنت مشتغلا بها . أما الآن وقد تمت المحاكمة والإدانة وأجل العيد الإلهى إعداى ، فقد خطر لى ، إذا حدث وكان الحلم قد أمرنى مرات متعددة بالاشتغال بالموسيقى العادية ، خطر لى أنه واجب على ألا أعصيه بل أن اشتغل بها ، لأنه من [ب] الأوتق ألا أمضى قبل أن أخلص ضميرى بصنع بعض التصايد إطاعة للحلم . وهكذا إذن نظمت أولا من أجل الإله الذى يحتفل بالتضحية له . وبعد الإله ، فذهبت إلى أن الشاعر ، إذا كان يريد أن يكون شاعراً حقيقة ، فإنه يجب عليه أن يصنع حكايات وليس مقالات ( ٣ ) ، ولكنى لست أنا نفسى صانع حكايات وأساطير ، لهذا نظمت تلك الأساطير التى كانت فى متناول يدى والتى كنت أعرفها ، وهى خرافات ( ٣١ ) أيسوب ، بحسب ماخطر لى منها أول ماخطر . هذا هو ، ياكليس ، ما سبقه إيونس ، مع تحياتى ووداعى ، وانه ، إن كان حكيما ، فليتبجى بأسرع ما يكون ( ٣٢ ) . [ ح ] لآنى راحل ، فيما يبدو ، اليوم : هكذا يريد الآثينيون . وهنا قال سيمياس : أى شيء هذا الذى تنصح به إيونس يا سقراط ؟ فكثيرا ما التقيت فيما سبق بالرجل ، ويكاد يكون من المؤكد ، بحسب ما خبرت أنا ، أنه لن يستمع إليك راضياً على أى وجه .

— كيف ؟ قال سقراط ، أليس إيونس بفيلسوف ؟

— أعتقد أنا ذلك من جانبي ، أجاب سيمياس .

( ٣٠ ) وهذا هو ما يميز الأدب عن الإنتاج الفكرى . ولكن المقابلة بين muthos و logos يمكن أن يكون مقصودا بها المقابلة بين ما ليس بإنتاج عقلى والمرض الذى يعتمد على الحسج والبراهين . راجع هنا ٦١ هـ وتطبيقنا .

( ٣١ ) لاحظ أن الكلمة التى يستخدمها أفلاطون هنا وفى ٦٠ هـ ( muthos ) يمكن أن تعنى : حكاية ، ، أسطورة ، ، أو خرافة .

( ٣٢ ) هنا نكون مع بداية المحاوره الفلسفيه ، وإن كنا لا نزال فى مقدماتها .

— إذن فسيرغب في هذا إيونس وسائر هؤلاء الذين يشاركون في ذلك الأمر (٢٣) على ما يجب . ورغم هذا ، من جهة أخرى ، فإنه لن يأخذ نفسه بالمتف : فليس ذلك عدلا مسموحا به (٢٤) فيما يقال .

وينبغي أن يقول هذا [ اعتدل ] و [ د ] جعل سابقه تصلان إلى الأرض ، واستمر جالسا هكذا أثناء ما تبقى من الحوار (٢٥) .

وهنا سأله كييس : كيف تقول يا سقراط إنه ليس عدلا ولا مسموحا به الاعتداء على النفس بالمتف وتقول من جهة أخرى إن الفيلسوف يرغب أن يتبع من يموت ؟

— كيف يا كييس ؟ ألم تسمع أنت وسيمياس شيئا حول هذه الأمور

---

(٢٣) أى في الفلسفة . ولاحظ تعبير « على ما يجب » أى « حقيقة » . وهى إشارة ستكرر كثيرا ، لأن هناك الفيلسوف الحقيقي والفيلسوف الزائف . كذلك فإن هذا الموقف يتضمن أن الفلسفة واحدة ، وهو فرض خطير لا يزال السذج يعتقدون فيه لأنهم لم يتوقفوا لحظة واحدة لفحصه ، مما يعود إلى القول بأنه ينقصهم من الروح الفلسفية أهم سماتها : وضع كل شيء موضع التساؤل .

(٢٤) نترجم themitos هنا بكلمتين معا : « عدل ومسموح به » ، وسنترجمها أحيانا أخرى « بالحق » أو « بالعدل » . ويجب الإشارة إلى أن المصدر هنا هو التوازن الإلهية ، ولهذا فإن هذا التعبير يأتي في العادة في صيغة منفية . أما عن تعبير « فيما يقال » ، فهو إشارة إلى الأسرار الدينية وخاصة الأورفية ، وكانت تتناقل شفاهيا بين أهلها .

(٢٥) حول جلسة سقراط أنظر كذلك ٦٠ ب ، ١٨٩ ب .

وقد كتبنا عن صاحب فيلولاوس (٢٦) ؟

— نعم ، ولكن أشياء غير واضحة وبلا تفاصيل .

— على أية حال فإني أيضا أتكلم عنها بحسب ما سمعته ، ولكن ليس هناك ما يعارض (٢٧) في أن أقول ما حدث لي وسمعت . بل ربما [ هـ ] كان مما يليق ، وإلى أقصى حد ، بمن سيرحل إلى هناك (٢٨) أن يفحص الرحلة إلى ذلك المكان وأن يصور في أسطورة طبيعة هذه الرحلة بحسب ما يعتقد (٢٩) . وإلاقبأى شيء آخر يمكن أن نشغل وقتنا حتى غروب الشمس (٤٠) ؟

— فقل لنا إذن باسقاط ما هو أساس أنه ليس عدلا ولا مسموحا به أن يقضى المرء على نفسه ؟ وحتى ترجع إلى ما كنت أسألك عنه ، فإني قد سمعت بالفعل شخصا من فيلولاوس ، حينما كان يقيم بيننا ، ومن بعض الآخرين كذلك ، أن هذا لا يجب أن يفعل . أما شيئا واضحا محددا ، فهذا ما لم أسمعه من أحد قط .

---

(٢٦) فيلسوف فيثاغوري هام ، أول من حرر كتبنا بين الفيثاغوريين . وكان قد هرب من جنوب إيطاليا على إثر ثورة ضدهم ، وأسس في مدينة طيبة ( اليونانية ) مركزاً جديداً للجماعة .

(٢٧) كان محظورا إذاعة أسرار الجماعة الفيثاغورية ، ونفس الأمر ينطبق أيضا على أسرار النحلة الأورفية .

(٢٨) أى إلى العالم الآخر .

(٢٩) وهكذا تصبح المحاورة خصا عقليا لمسألة الخلود يمتد حتى ١٠٧ د ، ثم حكاية أو أسطورة عن طبيعة رحلة النفس بعد ذلك حتى ١١٥ . في هذه الجملة إذن تحديد لحظة الكتاب .

(٤٠) لحظة تنفيذ حكم الإعدام بقاولة السم .

[٦٢] فقال سقراط : إذن فعلينا أن نحاول قدر جهدنا ، ولعلك تسمع شيئا عن ذلك . ولكن ربما بدا لك مندهشا أن تكون هذه المسألة وحدها من بين كل المسائل مسألة بسيطة وألا يطرأ على الإنسان أبداً [ أن يتساءل ] ، كما هو الحال مع بقية المسائل ، في أى الظروف وعند من يكون الموت أفضل من الحياة ؟ أما فيما يخص هؤلاء الذين يرون أن للموت أفضل ، فربما بدا لك عجباً أنه ليس من العدل ولا من المسموح به ولا من علامات التقوى في حالتهم أن يفعلوا في أنفسهم بأنفسهم فعلاً حسناً (٤١) ، بل أن يكون عليهم أن ينتظروا محسناً آخر إليهم من غيرهم .

فضحك كليس ضحكة خفيفة وقال متحدثاً في لسان أمه : لعل زيوس بالسر عليم (٤٢) .

[ب] فقال سقراط : قد يبدو للراء فعلاً على هذا التحرا أن ذلك غير معقول ، ولكنه ربما لم يكن رغم هذا بنير مبرر (٤٣) ما . والمذهب الذى يقال في السر بخصوص هذه الأمور ، من أننا نحن البشر في مركز معين وأنه لا يجب على المرء جالتالى أن يحمر نفسه بنفسه من هذا للركز ولا أن يهجره هاربا ، هذا المذهب يبدو لي مذهبا جليلا وليس من السهل التفاض إلى مكتونه . ومع هذا فإنه يبدو لي ، يا كليس ، أنه يقول شيئا فيحسن قوله : إن الذى يعنى بأمرنا والحراس علينا إنما هم الآلهة ، وإتانا نحن البشر من تملكات الآلهة . ألا يبدو لك أن الأمر كذلك ؟ فقال كليس : بل نعم !

(٤١) بأن ينتحروا .

(٤٢) دلالة على غموض الموضوع .

(٤٣) alogos

[ح] واستطرد سقراط : وأنت ، إذا حدث وقتل أحد من تلك نفسه بنفسه وبدون أن تظهر علامة منك على أنك تريد له أن يموت ، ألا تغضب منه في هذه الحالة وتماقبه إن استطعت إلى عقابه سيلا ؟

فقال : بالطبع .

— إذن ، تحت هذا الضوء ، وبالم يكن غير معقول القول بأنه لا يجب أن يبادر المرء بقتل نفسه بنفسه قبل أن يقضى الإله بضرورة ذلك ضرورة ما ، كذلك التي أماننا اليوم (٤٤) .

قال كليس : هذا على الأقل يبدو محتملا ، ولكن ما كنت تقوله منذ لحظة من أن الفلاسفة يقبلون في أسر [ د ] أن يموتوا ، هذا ، ياسقراط ، يبدو غريبا غير مقبول ، إذا كنا محقين في قول ما قلناه منذ قليل ، أى أن الإله هو الراعى الذى يعنى بأمورنا وأتينا ملك له . فليس من المعقول فى شيء ألا يخطط أكثر الرجال نصيبا من العقل (٤٥) أمام تركهم لهذه الخدمة ، وهى التى يرأسهم فيها أفضل من يمكن أن يكون رئيسا بين الكائنات ، ألا وهم الآلهة . فلا أظن أن أحداً يعتقد أنه سيعنى بنفسه على نحو أفضل من الآلهة إذا ما صار حرا . بل إنه لفائد عقله ذلك الإنسان الذى قد يعتقد أنه يجب أن يهرب [ هـ ] من سيده ، والذى لا يتبته إلى أنه لا يجب الفرار من السيد إذا كان طيبا ، بل يجب البقاء إلى جانبه ما استطاع إلى ذلك سيلا ، لهذا السبب فإن هربه لن يكون إلا دليلا على عدم تعقله ، أما المالك لمقله فانه سيتوق إلى البقاء دائما بجوار ذلك الذى هو

---

(٤٤) راجع « الدفاع » ، ٤٠ او ما بعدها ، ٤١ و غير ذلك من المواضع التى يتحدث فيها سقراط عن « طاعة » الإله .

(٤٥) وهم الفلاسفة .

بأفضل منه . فإن كان الأمر كذلك ، فإن العكس هو المحتمل باسقراط ، وليس  
حاجيل منذ قليل : فالذي يليق بأصحاب العقل هو أن يمحروا عندما يأتيهم الموت ،  
والذي يليق بفائدى العقل هو أن يفرحوا .

وقد أحسست أن سقراط كان مستمتاً وهو ينصت إلى برهنة كيبيس ،  
سويدها التفت إلينا قائلاً : كيبيس لا يزال إذن دائم البحث عن الأدلة والصحج  
ولا يقبل لنفسه أبداً أن يتقاد على الفور لما يقال له .

وهنا قال سيمياس : وأيم الحق باسقراط فإنه يبدو لي أنا أيضاً أن مايقوله  
كيبيس شيء معقول : فلم يفر أناس حكام على الحقيقة من أسباد أفضل منهم ،  
ولم يمحروهم غير مكترئين ؟ وإنى لأرى أن كيبيس كان يقصدك أنت بكلامه :  
فكيف تتحمل هكذا في أسر أن تتركنا نحن وقادة أخيار ، كما اتفقت أنت نفسك  
على ذلك ، ألا وهم الآلهة ؟

[ب] فقال سقراط : لكما الحق في قول هذا . واعتقد أنكما تقصدان أنه  
ينبغي على أن أدافع عن نفسى بخصوص هذا كما لو كنت في محكمة (٤٦) .  
ورد سيمياس : هو كذلك تماماً .

فقال سقراط : إذن فيما بنا ، ولاحاول أن يكون دفاعى أمامكم أكثر إقناعاً  
عما كان أمام القضاة في المحكمة . واستطرد قائلاً : حقاً يا سيمياس وأنت يا كيبيس ،  
إذا كنت لا أعتقد أننى سأصل ، من جهة ، إلى جوار آلهة أخرى (٤٧) ، حكيمة خيرة

---

(٤٦) الإشارة هنا وفيما يلى إلى محاكمة سقراط . ولكن ه المحكمة ، الحالية  
التي يقف أمامها هى محكمة العقل . وثلاحظ أن سقراط هنا سيدافع عن دأمله  
(حتى ٦٩ هـ التي تبدأ بعدها البراهين على الخلود) .

(٤٧) الإشارة هنا إلى آلهة العالم السفلى أى عالم اللوتى ( انظر الدفاع ، ١٤٩ )  
وذلك في مقابل آلهة الأولموس .

وكذلك إلى جوار رجال أموات أفضل من رجال هذا العالم ، إذا كنت لا اعتقد في هذا فإنه لن يكون من العدل (٤٨) ألا أثور أمام الموت . إلا أنه يجب أن تكونوا على يقين أتى أمل أن أذهب إلى جوار [ حـ ] رجال خيرين ، وإن كنت لا أجزم بهذا بكل قوتي (٤٩) . أما عن أتى سأصل إلى جوار آلهة أسياذ خيرين كل الخير ، فتيقنوا أنه إذا كان هناك شيء من هذا النوع يمكن أن أجزم به فإنه سيكون هذا (٥٠) . وهكذا ، ولهذا السبب ، فأننى لست حزينا غاية الحزن ، بل أنا على أمل عظيم أن هناك شيئا للتوفيق ، وأن هذا الشيء ، بحسب ما يقال (٥١) منذ قديم ، هو أفضل كثيراً للبرار عنه للأشرار .

فقال سيمياس : كيف إذن يأسقراط ؟ هل لديك نية أن تحتفظ لنفسك بهذه الفكرة وتذهب ؟ أن تجعلنا نشترك معك فيها ؟ [ د ] ذلك أنه يبدو لي أنها خير مشترك لنا نحن كذلك (٥٢) ، وفي نفس الوقت فإنك ستكون قد قدمت دفاعك إذا أمت أقتننا بما نقول .

فقال سقراط : إذن فلأحاول . ولكن قبل هذا فلنر ما يريد أقرطلون هذا . كما يبدو لي منذ لحظات ، أن يقول .

(٤٨) أو : د من الحق ، أى من المقبول .

(٤٩) الجزم هنا موضعه وجود الآلهة الخيرين وليس مجرد الأمل في وجودهم . كما ذهب البعض ، لأن الأمل لا يقبل الجزم بحض تعريفه .  
(٥٠) أى وجود آلهة خيرة .

(٥١) الإشارة هنا أيضا إلى أسرار الأورفية .

(٥٢) الأصدقاء يشاركون فيما يملكه الصديق . ويمكن أن نقول : خير . وكذلك : ملك .

فتكلم أقرطون : أى شيء يأسقراط إلا ما يقوله لى منذ مدة المكلف بأعطائك  
السم من وجوب إبلاغك بالتحدث أقل ما يمكن ؟ فهو يقول إن الحديث يستخرج  
أكثر مما يجب ، وأنه ينبغي ألا تتدخل مثل هذه الحالة [ هـ ] مع السم ، وإلا فإنه  
يكون من الضروري أحيانا أن يشرب من يفعلون مثل هذا مرتين بل ثلاثا .

وهنا قال سقراط : أوه ! اتركه وشأنه ، وعليه فقط أن يجهز أمره بحيث  
أتناول منه جرعتين أو ثلاثا إن اضطر الأمر (٥٣) .

فقال أقرطون : لقد كنت أعرف إجابتك على وجه التقريب ، ولكنه مستمر  
فى إزعاجى منذ وقت طويل .

فرد سقراط : دع عنك ذلك . أما أتم ، وأتم قضائى (٥٤) ، فأنى أريد أن أعرض  
عليكم البر الذى من أجله يبدو لى أنه يحق للرجل الذى قضى حياته حقيقة فى الفلسفة  
أن يكون واثقا وهو على وشك [ ٦٤ ] الموت وأن يكون على أمل من أنه سيصيه  
الحير العظيم هناك فى العالم الآخر بعد ما يموت . أما كيف أن الأمر سيكون  
كذلك ، فهذا هو ، ياسيمياس وأنت يا كيبس ، ما سأحاول أن أشرحه .

الواقع أنه يخفى على الآخرين ، فيما يبدو ، أن أولئك الذين يحدث ويتعلقون  
بالفلسفة على الوجه الصحيح لا يزالون من جانبهم نشاطا آخر إلا أن يموتوا وأن  
يكونوا بالفعل فى حالة الموت . فإذا كان هذا حقا ، فإنه سيكون من الغريب  
بلا شك أن يتابع المرء بمحاسن طوال حياته شيئا آخر غير هذا ، وأنه عندما يحدث  
ذلك يحزن المرء أمام ما كان يبحث عنه فى حاس منذ عهد طويل وما كان  
يمارسه .

---

(٥٣) النفس سبق على الجسد ، وهذا خادمها وليس العكس .

(٥٤) قضائه الحقيقىون . قارن : الدفاع ، ، ١٤٠ ، وراجع هنا ١٣٠ ب .

وهنا ضحك سيمياس وقال : وحياة زيوس ياسقراط ، [ب] ما كان يمكننى أن أضحك على الإطلاق منذ لحظات وما أنت الآن تضحكنى أضحك . ذلك أتوق . أعتقد أن الكثرة (٥٥) لو سمعتك تقول هذا لاعتقدت أنها حققة فيما تدعى فى حق المتفلسفة ، وسيتفق معها على هذا كل الاتفاق الرجال فى مدينتنا (٥٦) ، من أنهم فى الحقيقة والواقع يمارسون الموت ، وأنه ليس يخاف عليهم أنهم مستحقون أن يحل عليهم ذلك .

— وسيقولون حقاً ياسيمياس ، وإن كانوا لا يدرون طبيعة الأمر . فالحق أنه خاف عليهم كيف أن الفلاسفة الحقيقيين يمارسون الموت وكيف أنهم جديرون بالموت وأى موت هذا .

---

(٥٥) أى الجمهور ، أو العامة أو الفوضىاء . وشجها باعتبارها مصدراً ، زانفا فى نظر أفلاطون ، القيم والمعتقدات ، يخيم على هذه اللحظة من الحوار ، وسيميده سقراط فى ٦٤ - ١٠ ، ولكنه سيمود إلى الظهور مرات أخرى ، ولها ٦٩ - ٨٠٠ .

(٥٦) كان اهل طيه يحبون حياة الاستمتاع ولا يتذوقون طعم حياة الإهد .

(٢)

## الدفاع عن أمل سقراط

(٥٦٤ - ٥٦٩ هـ)

تعريف الموت (٥٦٤) - الفيلسوف أمام الجسد (٥٦٤ - ١٠٥) -  
الجسد كعقبة في سبيل المعرفة (١٦٥ - ١٦٦) - نتائج: الفيلسوف والمعرفة  
والفضيلة والتطهير (٦٦ ب - ٦٩ د) - انتهاء دفاع سقراط عن أمله (٦٩ د  
٥ -)

قلنا إنه يبقى على سقراط أن يقدم دوافع أمله في مصير الفيلسوف مصيراً  
طيباً، وسيكون ذلك على صورة تعميق لفكرة عامة، وغير واضحة لأول  
وهلة، عبرت عنها السطور الأخيرة من النص السابق (٥٦٣ - ٦٤ ب)، ألا وهي  
أن حياة الفيلسوف هي تمرين على الموت وطلباً له. فكيف ذلك؟

للموت في تعريف أفلاطون هو انفصال النفس عن الجسد بحيث يبقى الجسد  
بمفرده وتبقى النفس بمفردها. ولكن ماذا يفعل الفيلسوف؟ لأنه، من جهة،  
لا يعنى بالجسد ولا بما يتعلق به من متع. وهو، من جهة أخرى، يعتمد عنه

بقدر ما يستطيع حينما يتجه إلى اكتساب العلم ، فالجسد هنا عقبة سواء بسبب نقص الحواس كأدوات للمعرفة أو بسبب الآلام والملاذات التي تشغل النفس عن طلب المعرفة . وهكذا فإن النفس المتفلسفة لا تستطيع الاقتراب من العلم إلا إذا ابتعدت عن الجسد وانزلت عنه وتجهمت في ذاتها .

وإذا كان أفلاطون قد تحدث في ١٦٥ - د عن عوق الجسد النفس أثناء المعرفة بصفة عامة ، فإنه يخصص حديثه فيما يلي ذلك ( ١٦٦ - ١٦٧ ) لموضوع من أهم موضوعات المعرفة ، بل هو موضوع العلم في كلمة واحدة ، ألا وهو « الشيء في ذاته » ، أو ما يسمى من بعد « بالمثال » . يقول أفلاطون إننا لا نرى بالחס والعدل في ذاته ، أو « الصفة في ذاتها » ، أى جوهر كل شئ منظوراً إليه في ذاته ، وإنما لا نصل إليه إلا النفس حينما تسمى إليه بفكرها الحاصل ، فالمقل وحده هو القادر على الوصول إلى الوجود والحقيقة .

وفي صفحة ذات قوة تعبيرية عظيمة ( ١٦٦ ب - ١٦٧ ) يعود أفلاطون إلى كل ما قاله ليعرضه من جديد عرضاً تلمح من خلاله تشابه الفلسفة والأدب عند أفلاطون ، الفلسفة بأفكارها والأدب بالقدرة على التأثير بالتعبير ، ونرى فيه كيف يستطيع أفلاطون أن يخاطب العقل والعاطفة معاً ، حينما يخاطب النفس ذاتها باعتبارها ليس فقط ذاتاً عارفة بل وكذلك إرادة تسمى نحو المعرفة . وهو يصل إلى موضوع من أهم الموضوعات التي تحتل خلفية محاورتنا والتي يظهر فيها التأثير الفيثاغوري على وجه خاص ، ألا وهو موضوع « التطهير » . فإذا كان كل ما قيل صحيحاً فإن واجب الفيلسوف هو أن يسمى بكاً قواء نحو تهوير نفسه من كل دنس يسببه لها ارتباطها بالجسد ، ويصرح أفلاطون في جلال : إن الطاهر لا يلصقه غير الطاهر ، فإذا أرادت النفس الوصول إلى الأشياء الخالصة ، أى إلى الحقيقة ، فإن ذلك لا يتم إلا إذا تطهرت ، وما تطهيرها إلا أن

تمزل عن الجسد ؟ وهكذا يعود سقراط (أو أفلاطون) إلى موضوعه الأول (١٦٤) وهو أن حياة الفيلسوف ما هي إلا محاولة الوصول بالنفس إلى حالة أقرب ما تكون إلى الموت . وهكذا فإن الفيلسوف ليس بمن يهاب الموت (٢٦٧) . — هـ ، على الأقل إذا كان فيلسوفاً على الحقيقة .

ويستخدم أفلاطون هذا الموضوع (٢٦٨ ب—د) لينقل إلى المقارنة بين غير الفيلسوف الذى يثور أمام الموت والفيلسوف ، وذلك من الناحية الأخلاقية . فالفيلسوف يحق له أن يقال عنه إنه شجاع حقيقة ومعتدل حقيقة ، أما شجاعة العامة من غير الفلاسفة واعتدالهم فإنه ليس حقيقياً بل هو من نوع غريب . فالشجاع منهم ليس شجاعاً إلا خشية شروء أعظم ، وهكذا فإن الخوف هو مصدر شجاعتهم . وكذلك الحال فى اعتدالهم الذى مصدره اهتمامهم بلذات يعتبرونها أهم من تلك التى ينصرفون عنها فيقال إنهم معتدلون ، وهكذا فإن اللذات تحكمهم فى كل الحالات . أما الفيلسوف فإنه فاضل بشيء واحد وواحد فقط ، ألا وهو الحكمة ، فكل الفضائل الأخرى يكتسبها كنتيجة للحكمة ، والفضيلة التى ليست جوهرها الحكمة ليست بالحقيقية إن الحقيقة تطهر وتطهر من كل الانفعالات والشهوات ، وكل الفضائل من اعتدال وعدل وشجاعة إنما هى أنواع من التطهير . وحينئذ نقول لنا الأسرار الأورفية إن المرشحين للسمادة الأبدية كثيرون ولكن المختارين منهم قليلون ، فإنا يمكن أن نفسر هذا على أن أولئك المختارين إنما هم من طهرتهم الفلسفة ، أى الفلاسفة على الحقيقة .

وينهى سقراط كلامه بالعودة إلى شخصه : فهو ما أمل طوال حياته شيئاً من أجل أن يكون من زمرة الفلاسفة الحقيقيين ، وسيعرف بعد قليل إن كان النجاح سيكلل جهوده أم لا ، ولكن هذا هو أم له على أية حال . هكذا كان دفاعه ، وهذه هى الأسباب التى لا تجعله يحزن لفراق أصدقائه : فهو يعتقد أنه سيجد فى العالم الآخر أسبداً طيبين وبشراً طيبين . وهكذا يكون قد فصل

خبراً وعد به رفاقه في ٦٣ هـ - ١٦٤ . فهل نجح في دفاعه أكثر مما فعل أمام خصمائه الأتنيين ، وهل اقتنع أصحابه ؟ سئرى ذلك في الفصل التالى .

### طبيعة النفس :

أفلاطون هو القائل فى محاوره « مينون » ( ٨٦ د ) أنه لا يمكن البحث فى خصائص شىء ما إلا بعد معرفة ما هو . ولكن الظاهر أنه لا يطبق هذه القاعدة الأساسية هنا فى محاوره « فيدون » ، حيث أنه لا يبدأ بحثه ( والحوار فى موضوع بقاء النفس بعد الموت يبدأ حقيقة هنا فى ٦٤ ب ) بوضع تعريف للنفس . ولن نجد هذا التعريف هنا أو فى مكان آخر من المحاوره ، وإنما الذى يبدأ به هو تعريف للثوت ( ٦٤ ح ) بأنه الانفصال بين النفس والجسد وكان هذين الثينين واضحا . لهذا فإنه يجب علينا أن نتبع بعض الإشارات المتأثرة هنا وهناك ونقب عما تحت السطور من أجل تحديد طبيعة النفس كما تراها هذه المحاوره .

وأول ما نلاحظه هو أنه يبدأ مباشرة بمعارضة النفس بالجسد ، وقد تكون هذه المعارضة وسيلة من وسائل التعريف ، ولكنها من غير شك وسيلة جزئية . فإلم الجسد هو عالم الجمال الخارجى والزينة والذات والحواس ، والفيلسوف الحق لا يهتم به ولا يقبل عليه ، وإنما هو مشغول عنه ولا يهتم إلا بأمور النفس . وما هى أمور النفس ؟ هذا سؤال جانبى ستدلتنا إجابة هذا القسم من « فيدون » عليه على تصوره لطبيعة النفس . باختصار فإن الأمور التى تهتم بها النفس هى بأمور المعرفة ، فهى لا تصير هى ما هى إلا حينما تنزل على نفسها ، وفى هذه الحالة ، وفى هذه الحالة وحدها ، تستطيع أن تباع الحقائق ( أنظر ٦٥ ح - ١٦٦ ح وخاصة ٦٦ ح ) . وهكذا فإن هذا القسم من المحاوره ينظر إلى النفس على أنها مركز العقل والعقل ، وهذا ليس شيئاً غير المعرفة ( أنظر ١٦٦ ب ، ح ، ١٦٧ ب ،

١٦٨ ، ب ) . أما كل ما ينحص ما نسميه بالجانب الإفعال فإنه ليس منها ، بل هو من شأن الجسد ، فهناك الفكر من جهة ومن جهة أخرى الحب والرغبات والوان الخوف ( ٦٦ - ) . فالنفس إذا عاقلة أولا ، ويمكن أيضا أن تقول أولا وأخيراً . إلى جانب هذا العنصر من عناصر تعريف طبيعة النفس ، هناك عنصر آخر ولكنه أقل وضوحاً من الأول ، وإن يكن متضمناً في إشارات هذا القسم من الحوار بما لا يدع مجالاً للشك . ذلك أن كلام أفلاطون يتضمن وكأن النفس « شيء » . ونجده ثانياً في مواضع متعددة ( مثلاً ٦٧ - د ) يتحدث عن « عزلة النفس » . عن الجسد وتجمعها حول نفسها ( إن أمكن هذا التعبير ) ، ولكن هذا لا يتم إلا إذا كانت النفس « كيانا خاصاً أو « شيئاً قائماً بذاته » ( أو إذا كان يمكن لها أن تكون كذلك ) .

### خلود النفس :

سلاحظ القارىء المدقق أن أفلاطون لا يستخدم في هذا القسم من المحاوراة تعبير « الخالد » أو « الخلود » ، وإنما هو يتحدث بصفة عامة عما بعد الموت ، ومن المفيد أن نلاحظ أنه عند الكلام عن الخلود لا يستخدم لاسم « النفس » على التحديد ، بل يجعل سقراط يقول « وهناك سأبلغ أفاقاً » ، أو « نحن » أو « الفيلسوف » ، ولا يستخدم لفظ « النفس » إلا عند الحديث عن جهودها في هذا العالم من أجل الاعتماد على الجسد والتطوير . ولكن لا يجب أن يستنتج من هذه الملاحظات أن أفلاطون يعتبر هنا الخلود شخصياً أو شيئاً من هذا القبيل فإن حديثه عام ولا تحديد فيه بصدد هذه المسألة . وربما كان ذلك مقصوداً لأن القسم العالي من المحاوراة هو محاولة لتبرير آمال سقراط لا أكثر . وكان سقراط ، كما أشرنا ، قد أعرب عن أمله في أن يلقى بعد الموت رفاقاً فضلاء وآلهة يكونون له أسياداً طيبين ، وأن يجد على الأخص ، شأن كل من اشتغل

بالفلسفة على الحقيقة ، أن يجد هناك خيرات عظيمة ، وقسمنا يشير في نهايته ( ٦٩ د - هـ ) إلى الاملين الأولين (١) ، وسلاحظ أن إشارته إليهما تجعلهما يقفان على قدم المساواة ، بينما كان تصريحه المبدأي (٦٣ ب - جـ) أكثر تحديدا . ولكن الجزء الأعظم من هذا القسم مخصص لتبرير الأمل الثالث وتحديده بدقة . وهكذا فإنه يعرض بالتفصيل لحياة الفيلسوف في هذا العالم ليان كيف أنها تؤهله لمصير طيب في العالم الآخر ، وكذلك ، وهذه هي النقطة الجديدة والمهمة ، فإنه يحدد طبيعة الخيرات ، التي سينالها الفيلسوف الحق بعد الموت . وسنعود إلى حياة الفيلسوف عندما نتحدث ، فيما يلي ، عن المعرفة ، وخاصة عن الأخلاق ، ولهذا فالتا نشر الآن إلى النقطة الثانية فقط والتي تخص موضوعنا الحالي ، أى مصير الفيلسوف ، فكيف ستكون آخره الفيلسوف ؟ ستكون كما كانت حياته ولكن ، وهذا هو الفارق الكبير ، على الكمال : هناك سيصل إلى هدفه طوال حياته ألا وهو الحكمة أو المعرفة الكاملة (٦٦ ب ، هـ ، ٦٧ ب) ، وسيكون على اتصال بالاشياء الخالصة ، أى بالحقائق في ذاتها (١٦٧) . وبعبارة أخرى ، أكثر قربا من الدين ومن الأسرار ، الأورفية ، فإنه سيمش هناك مع الآلهة (٦٩ هـ) . هذه هي طبيعة الخير ، الذي سيناله الفيلسوف ( وهو وحده كما يؤكد على ذلك أفلاطون : ٦٧ د ، ٦٩ د ) ، وليس هناك من خير أعظم منه . وأوليس هذا هو ما كان يسمى إليه الفيلسوف جاهدا ؟ ونلاحظ أن أفلاطون يستخدم أحيانا في هذا

---

(١) وهو يشير أيضا هنا إلى مسألة د ثبات ، الفيلسوف ورباطة جأشه التي أثبتت في ٦٣-هـ ، والتي أوضح سقراط موقفه منها ، فيما يبدو لنا ، في ١٦٤ ، وعاد إليه في ٦٧ هـ وما بعدها مؤكدا على نفس النقطة أى اتساق الفيلسوف مع نفسه راعبا في الموت ومرحبا به .

للقام الكلمة التي تدل على «العق»، في ٣٥٦ و في ٢١٦٨ ، أنظر كذلك  
٦٦٢ ب ٧ ، ٢٨ ، ٦٧ ، ٧٥ ، وقارن ٦٧ ب ٧).

### المثل :

يجب أن ننبه القارئ على الفور أن هذا العنوان موضوعا في سياق الحديث  
عن القسم الحالي من المحاورة هو عنوان في غير مكانه إذا أردنا الكلام على  
الدقة وإذا لم نحدد أننا نقصد في الواقع ما يذكره هذا القسم عما يسمى من  
بعد بنظرية المثل الأفلاطونية. والحق أن الجزء ٦٤-٦٦ لا يستنظم على الإطلاق  
أحد الاصطلاحين اللذين سيستخدمهما أفلاطون للدلالة على «المثال» ، ولكن  
الحق أيضا هو أن هذا الجزء يتكلم عما يسمى بالمثال مستخدما في الإشارة إليها  
تعبيرات مختلفة نذكرها فيما يلي . ونقول أولا ، في عبارة خاطفة ، إن المقصود  
بنظرية المثل هو ذلك المذهب الأفلاطوني حول الحقيقة والذي يعتبر أن الأشياء  
الحسية ليست هي الحقيقة وإنما عالم الحقيقة هو عالم تلك الكيانات العقلية  
الخالصة (وهي ذات طبيعة وجودية في نظر بعض المفسرين أو ذات طبيعة  
تصورية فقط في نظر البعض الآخر) التي هي نماذج أو مثل لكل الأشياء التي  
تسمى باسمها (فمثال الإنسان ، هو كذلك لإعتب وحشيسوت وغيرهما من  
الأفراد أو الجزئيات التي تقع تحت هذا المثال).

فإذا يقول قسمنا الحالي عن تلك المثل ؟ بداية الحديث عنها تقع في ٦٥ د ،  
ولكننا يجب أن ننظر في السطور السابقة على ذلك لأن ما نقوله ذو دلالة . فهي  
تحدث (في ٩١٦٥) عن «الحصول على الحكمة» (وهو تعبير هام وسنعود  
إليه في حديثنا التالي عن المعرفة) ، ويتحدد مضمون هذا التعبير بعد ذلك بقليل  
(٦٥ ب ٩) ، فنعلم أن المقصود هو وصول النفس إلى الحقيقة ، أو كما كتبها ،  
ويتحدد ذلك على نحو أدق حين يتحدث أفلاطون في ٦٥ ب ٢ - ٣ عن معرفة

النفس الواضحة « الموجودات » . نخرج من هذا بأن أفلاطون إنما يتحدث هنا عن الحقيقة وعن الموجودات ، وسنجد يتحدث مرات أخرى عن الحقيقة ( ٦٦ ب ، د ، ١٦٧ ) ، وعن « الموجودات » ، بل وعن « الوجود » ، بإطلاق ( في ٦٥ - ٩٠ وفي ١٦٦ أ ) . وهذا الوجود الحقيقي أو تلك الحقيقة الوجودية ، مم تكون ؟ أنها تكون بما يسمى من بعد بالثلث ، ولكن أفلاطون لا يستخدم هذا الاسم هنا كما قلنا ، وإنما هو يتحدث عن « الأشياء في ذاتها » ( ٦٥ د ) ، مثلا الجمال في ذاته والخير في ذاته والكبر في ذاته والصحة في ذاتها وهكذا ( ٦٦ ١٥ - ٢ ) . هذه « الأشياء في ذاتها » ، يسميها أفلاطون باسم آخر هو الإسم الإصطلاحي الوحيد الذي نجده هنا ، وسنجد أيضا ، من بعد ، دالا على الموجودات الحقيقية ، ألا وهو إسم « الجوهر » ( ousia ) ، ونلاحظ من الآن أن هذا الإسم مأخوذ من فعل الكينونة ) . فأفلاطون بعد أن يأتي بأمثلة على تلك « الأشياء في ذاتها » ، يقول : « باختصار جوهر كل الأشياء الأخرى .. » ، أى جوهر العدل وجوهر الصحة وغير ذلك ( ٦٦ د ) ، أى العدل « الخالص » ، والصحة « النخالصة » ( أنظر ١٦٧ ) . هذه هي الحقيقة وهذه هي مكوناتها وهذه هي صفات وتسميات تلك المكونات . ويبيح أن نشير أخيرا إلى أمر ذي أهمية : فهذه « الموجودات » ، أو الحقائق التي يذكرها أفلاطون في النص ليست إلا أمثلة فقط ، لأن ما يتحدث عنه إنما هو « عالم الحقيقة » ، أى جواهر « كل الأشياء » ( ٦٥ د ١٣ ) ، وسنعود المحاورة إلى هذه النقطة وخاصة في ١٧٩ وما بعدها .

### المعرفة :

نحن نعرف ، منذ السطور الأولى التي تتحدث عن المعرفة ( ٦٥ أ - ب ) ، المثل الأعلى أو النموذج الذي تتطلع إليه ، ذلك هو الدقة واليقين . ففي هذا النص

يرفض أفلاطون شهادة الحواس لأنها لا تحوى دقة ولا يقينا ، مما يدل على أن نموذج المعرفة هو المعرفة الدقيقة اليقينية . ولا يوضح أفلاطون ما يقصده بالدقة واليقين ، وليس لنا أن نطالبه بذلك في هذه المرحلة من بحوثه الفلسفية ، إنما يجب أن نفهم المفهومين بما يدل عليه اللفظان في الاستخدام المادى وخاصة في إطار الحديث عن أدراك الحس وتقصيا . ونظن أن القسم الحالى من محاورتنا يسمح بإضافة مثل أعلى ثالث للمعرفة هو ما يمكن أن يسمى « بالخلوص » ، فهدف الفيلسوف هو الوصول إلى المعرفة « الخاصة » أى الكاملة ، أو ، إذا استخدمنا تعبيرات أفلاطونية ، المعرفة التى ليست إلا معرفة ( على مثال « العدل » الذى ليس إلا عدلا ، أى الذى لا يشوبه شيء آخر فهو عدل كله ، أى عدل خالص ) أو المعرفة « فى ذاتها » ( انظر مثلا ٦٥ هـ - ١٦٦ ، و ٦٦ د وغير ذلك ) .

ونحن نجد فى قسمنا هذا تعبيرات عديدة للدلالة على هذه المعرفة كـ *epistēmē* ( العلم ) ، *phronēsis* ( الفكر ) وأحيانا كذلك *alētheia* ( الحقيقة ) . أما عن فعل المعرفة فتعبر عنه ألفاظ متعددة ( *dianoieisthai* ، *phronein* ، *eidenai* ، *gnōnai* )

وبعضها يستخدم فى المصدر ليصبح اسما دالا على نتيجة الفعل أى على المعرفة ذاتها ولن نفصل فى أمر هذه المصطلحات لأنه حديث يطول ، ولعلنا نرجع إلى دراسة تطور مصطلحات نظرية المعرفة ( أو الإبستمولوجيا ، من أول اسم مذكور هنا فى هذه الفقرة ) فى هذه المحاور وما جاورها فى بحث خاص . ولكن الذى نريد أن نلاحظه الآن على الأقل هو أن المعرفة مرتبطة أشد الارتباط بمحض « التفكير » ، فالتفكير عندما تفكر فإنها تكون فى حالة معرفة وهذا أمر ذو خطر عظيم ، لأنه يحوى بذور الإتجاه « المثالى » فى الفلسفة اليونانية ( وعند من سينسب إليها حقاً أو زوراً ) . ونعلق على هذا عابرين بأن هذه الملاحظة تكشف عن

الصور العظيم الذى تلعبه الدراسة الفكرية ( الفيلولوجية إن استخدمنا نقلاً عربياً لكلمة يونانية ) على اتجاهات الفكر العميقة التى تفرضها عليه لغته ولا تستطيع إلا لغته الدلالة عليها (٢) ، وهكذا فإنه لا مناص من الرجوع إلى الأصل اليونانى فى دراستنا لأفلاطون وأرسطو وغيرهما من اليونان ( وقس على ذلك فى حالات مفكرى الهند والصين والكنائين بالألمانية أو بالإيطالية وغير ذلك . . . ) .

ما هى طبيعة هذه المعرفة ؟ لا يظن أحد أن أفلاطون يريد أن يتحدث هنا عن نوعين من المعرفة ، حسية وعقلية . . . إلى آخر ذلك ، بل هو لا يقصد إلا نوعاً واحداً هو وحده الجدير باسم « العلم » ، و « الحقيقة » ، ذلك هو المعرفة اليقينية التى لا تقدر عليها إلا النفس ذاتها ( حول قصر المعرفة على ذلك ، أنظر ١٦٤ - ب ، ١٦٧ ) . بل الجسد لا ينظر إليه هنا على أنه مصدر « لمعرفة ، أقل دقة و يقينا ، بل هو العائق للمعرفة ، بإطلاق ( ١٦٤ ) ، والحواس وعلى رأسها البصر ، مامى إلا مصادر للإضطراب والخطأ ( ١٦٥ - ١٦٦ ) . والأساس فى هذا كله أن موضوع العلم ، وهو الحقائق فى ذاتها ، لا تصل إليه الحواس بحكم تعريفه ، لأنه غير حسى ( ١٦٥ د ) .

وواضح بما ذكرناه أن النفس هى ذاتها عضو المعرفة ، كما أن العين مثلاً هى عضو الإبصار . وهناك مواضع كثيرة فى هذا القسم تشير إلى هذا ( مثلاً ب ، ١٦٦ ، ١٦٧ وغير ذلك ) ولكن هناك مواضع أخرى تشير إلى أن عضو المعرفة هو « العقل » ( logos ) أحياناً و « الفكر » ( dianoia ) أحياناً أخرى . ونحن نميل إلى رفض النص ١٦٦ ب ؛ الذى توجد فيه كلمة « اللوجوس » ، بمعنى العقل

---

( ٢ ) أنظر دراستنا « الفكر والمعرفة الطبيعية عند أفلاطون » ، وهى ترجمة لمسائلنا التى تقدمنا بها إلى السوربون ( تظهر قريباً ) .

نفسياً يظهر، لأنه يبدو مدخولاً على السياق، ولا كما لا نجد في هذا القسم من المحاورة، وهو قسم ذو وحدة عضوية واضحة، إشارة إلى « الثقل » كعضو يقوم بالمعرفة، ولا كان إدخال هذه الزيادة لا يضيف كثيراً إلى وضوح السياق، فإننا لن نمتد عليه. تبقى إذن الإشارة الأخرى إلى أن « الفكر » هو الذى يقوم بالمعرفة. نجد هنا في ٧٥ ٦٥ وفي ٢١ ٦٦. والظاهر أن أفلاطون يستخدم هنا اسماً أكثر تخصصاً من لفظ « النفس » العام، لأنه في هذين الموضعين لا يمارض بين الجسد والنفس وحسب، وإنما هو أيضاً يذكر الحواس. فيبدو أنه كما خصص من الجسد عضو الإدراك أراد أن يخصص من النفس عضو المعرفة فقال « الفكر » . ( *dianoia* ) . ولكن الفكر هنا ليس على الدقة عضو في النفس مخصصاً للمعرفة. بل هو النفس ذاتها وهي في حالة التفكير ( تماماً كما تقول « فرحت » ، وفي « نفس المعنى « فرح قلبى » ) ، وقد سبق لنا أن أشرنا في كلامنا عن طبيعة النفس بأنها طبيعة عقلية تماماً .

ما هي وسيلة النفس ( أو الفكر ) إلى المعرفة ؟ هنا نجد أمامنا مجموعتين من الإشارات توجدان محتملتين ولكنهما يعبران في الحقيقة عن اتجاهين متباينين . المجموعة الأولى تشير إلى أن وسيلة المعرفة هي استخدام العمليات العقلية بصفة عامة ( مثلاً ٦٥ ٢٠ ، ٦٥ ٨ - ٦٦ ١ ، - ) ، وأحد هذه النصوص ( ١١ ٦٦ ) يستخدم اصطلاح *logismos* الذى قد يدل على عمل العقل بصفة عامة أو على « الحاجة العقلية بصفة أخص . فهذه المجموعة الأولى تعطى الانطباع بأن وسيلة المعرفة هي ما يسمى بالعمليات الاستدلالية ، أى انتقال العقل من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى غاية . أما المجموعة الأخرى ، وهي التى نتحدث عن « النفس » بصفة عامة ، فإنها تشير إلى أن وسيلة النفس في المعرفة هي الإدراك المباشر للحقائق ، وهنا نجد نصاً ( ٦٥ ٢٨ ) يستخدم لفظاً يعنى في الأصل « النظر »

ويستخدمه أفلاطون بمعنى « التأمل » ( ولاحظ أن هذه الكلمة بدورها تدل في لغة الضاد إما على النظر إلى شيء أو على تأمل أمر عقل ) ، ونجد نفس الأمر في ٦٦ د ٧ فإنه يستختم لفظاً آخر يعنى الملاحظة عن قرب . والحق أن الانجماء العام في هذه الصفحات من المحاوره هو أن معرفة الحقيقة معرفة حدسية ، أى أنها إدراك النفس مباشرة للوجودات العقلية . ويتأ كد هذا من ملاحظة التمييز الذى يستخدمه أفلاطون للدلالة على وصول النفس إلى العلم ( ٨١ ٦٥ ) ، وانظر كذلك ٦٦ ١ ، ب ٦ . . . ) ، وهنا يستختم نفس الكلمة التى سيدل بها ( ٦٦ ٨ ) على « إمتلاك » المال والثروات . وليس هذا مجرد طريقة في التمييز ، لأن نفس المعنى ، أى تملك النفس للحقيقة ، نجده في عبارة « الإمساك بالوجود » ( ٦٥ ٨ ) ، وفي عبارة ذات دلالة عظيمة تصلح أن تكون عنواناً على فلسفة أفلاطون كلها ، ويجب أن يتدبرها جيداً من يسعى إلى فهمه ، ألا وهى عبارة « صيد الوجود » ( ٦٦ ٢ ) .

هذه هى معرفة الحقيقة ، وشروطها البعد عن الجسد ، وبقاء النفس مع ذاتها وتدريبها المستمر الذى يجعلها على استعداد الوصول إلى الحقائق ( ٦٥ هـ ) ، وعلى الأخص « التطهر » ( وسنعود إليه بعد قليل ) . وهى كما يتضح معرفة بدو صعبة المثال بل مستحيلة . وأفلاطون في قسمنا الحال يضع هو نفسه مشكلة إمكان هذه المعرفة . فهو يبدأ حديثه ( ١٦٥ ) بذكر الصعوبات التى تقف أمامها ، وهى كلها تنحصر في كلمة واحدة : « الجسد » ، وارتباط النفس به ، ويطن سقراط صراحة أن الوصول إلى هذه المعرفة ليس ممكناً أثناء هذه الحياة ظالمنا كانت النفس موثوقة إلى مصدر كل الشرور التى تصيبها ، أو على الأقل أن حياتها حيازة كالملة غير ممكنة في ظل هذه الظروف ( ٦٦ ب ) ، ويعود ( ٦٦ هـ ) ليؤكد أنه من المستحيل أثناء ارتباط النفس بالجسد الوصول إلى المعرفة الخالصة .

فالتحكمة الخاصة الكاملة التي يسمى إليها الفيلسوف لن يهدمها إلا في العالم الآخر  
(٦٨ ب ٢) -

## الإخلاق :

الحق أن كل محاوره فيديون ، تسبح في جو أخلاقي خالص وخاصة من  
من بدايتها حتى ٨٤ ب ، وإذا كان لبرهان الأخير على الخلود لا يتبع مجالا لهذا  
الجو الأخلاقي أن يظهر أو يسيطر أثناء عرضه ، فإن غايته ذلك البرهان  
(١٠٧ ب ) ، وكذلك غايته الأسطورة التي تليه ( ١١٤ د - ١١٥ ا ) ، بل  
وكذلك غايته المحاوره بأكملها ( ١١٨ ا ) ، تعود جميعا إلى موضوع الأخلاق .  
والحديث عنه فيما يخص قسمنا الحالي يجب العودة إلى الوراء ، إلى السطور  
الأولى من المحاوره حيث نجد إهتمام المستمعين بتتبع أخبار سقراط الذي  
أصبحت له مكانة الشهيد ، وحيث نجد وفاء فيديون لذكره حين يقول إن أعظم  
ما يسعده هو الحديث عن سقراط أو الإستماع إلى من يتحدث عنه . وسنلاحظ  
ظهور هذا الوفاء مرة أخرى في السطور الأخيرة من المحاوره ، وهو ما يذكرنا  
أيضا بعبارات إكسينوفون في آخره المذكرات ، التي كتبها دفاعا عن سقراط .  
ماذا يعني هذا كله ؟ هو يعني أن سقراط كان ، في ضمائر أصدقائه والمهتمين  
بأمره ، ليس فقط رجل النقاش الفلسفي ، بل هو أيضا وربما قبل كل شيء شخصية  
أخلاقية ، بل إن من بين أهداف فيديون ، إظهاره باعتباره التجسيد الحي للقيم  
الأخلاقية التي يجب أن يسعى وراءها الفيلسوف .

وإذا أردنا تتبع اللسان ذات الطابع الأخلاقي التي تهمد لقسمنا الحالي ،  
فإننا نجدنا أولا في وصف فيديون لموقفه بإزاء سقراط عندما دخل عليه السجن :  
ذلك أنه رأى أمامه رجلا عليه من مظاهر السعادة ما أنساه شقيقته عليه . فسقراط  
لا يهتز أمام اقتراب الموت ، بل يظل محافظا على شجاعته مادعا فيديون إلى الإعتقاد

بأن وجلا كهذا لابد ذاهب إلى العالم الآخر يهذى من الآلهة وموضيا عليه منبهات (٥٨ هـ) . والذي سيجذب نظرنا خلال كل المحاور ليس فقط كلام سقراط بلهذ وكذلك أسلوبه وسلوكه . ويظهر هذا أول ما يظهر في موقفه من امرأته وعلى الأخص من ولولتها عندما رأت أصدقائه يدخلون عليه : ففي هدوءه إتجه نحو أقربطون وقال : « لينهب بها أحد إلى المنزل » ، ثم جلس على سريره . وعم كان حديثه ؟ كان عن الصلة الوثيقة بين القذة والالم . ولاشك أن وقع هذه السلوك كان قويا على من حضروا ليشدوا من أزروه في يومه الأخير : فهام أمام رجل رابط الجأش يتحدث فيما اعتاد الحديث فيه ، أى في الفلسفة .

أما الحديث الذى يلى ذلك حول ما نظم سقراط من شعر ، فإنه يهدف إليه . لإظهار تقوى سقراط ، فهو رجل أراد أن يريح ضميره بما كان قد أمره به الحلم . ويظهر تدبته من رفضه الإلتحار ، فنحن ملك الآلهة ، ولها هى حق التصرفه فينا . وما نحن أمام موضوع رئيسى : ماهو موقف الفيلسوف أمام الموت ؟ ولتلاحظ أن سقراط سيظل طوال الحوار على نفس الوضع جالسا على سريره . وساقاه تمتدقان نحو الأرض ( ٦١ هـ ) ، وهذا جدير برجل يتحدث عن النفس ولا يهيمه أمر الجسد . وإذا فهمنا الأخلاق على أنها مبادئ السلوك ، فإننا يمكن أن نقول إن كل الحوار سيوضع تحت ضغط توتر أخلاقى شديد : فهذا رجل أمام الموت وهو يحاول أن يبرر سلوكه بالدفاع عن المبادئ التى حدثت به نحو هذا السلوك ، ببارة أخرى فإن موضوع الحوار ، منظوراً إليه من الوجهة الأخلاقية ، سيكون : كيف يجب أن يكون سلوك الفيلسوف .

وفي حديث سقراط عن « أمه » بعد الموت ( ٦٣ ب - ٦٤ ) يظهر جليا أن العالم الآخر يشكل « الآفق » الأخلاقى للسلوك البشرى ، فمما تظهر فكرة الجزاء

العقاب ، وهناك سيون مصير أنفك ان كان سلوكك حسنا هنا ، ومصير سيء  
ان كان على غير ذلك ( أنظر أيضا ١٦٤ ) .

وتعبر كل القسم ٦٤ - ٦٩ من أقصاه إلى أقصاه فكرة أساسية هي أن  
الفيلسوف يبحث عن الموت ( انظر ١٦٤ ، ٦٩ ب - ٥ ) . وتحت لواء هذه  
الفكرة مستحدد طبيعة سلوك الفيلسوف ، لأن العامة يقولون نفس الشيء عنه ،  
ولكنهم يجهلون معنى بحثه عن الموت وطبيعة هذا الموت ولم يستحقه ( ٦٤ ب ) ،  
وكل الفقرة التي ستلو مخصصة لتفصيل ذلك .

وطريقة أفلاطون في العرض هي طريقة المعارضة : معارضة الفيلسوف  
الحقيقي بالعامى وبالفيلسوف الزائف كذلك ، معارضة معرفة النفس بمنع الجسد  
معارضة جوهريين هما النفس والجسد ، باختصار معارضة نظامين للقيم أحدهما  
يقوم على الجسد والآخر يقوم على الحكمة . ويظهر هذا التعارض بوضوح ابتداء  
من ٦٤ د - ١٥ ا حين يثبت أفلاطون أن الفيلسوف لا شأن له بلذات البدن ؟  
بل هو يتهرب منها ويتجه نحو النفس ، وهو في هذا مختلف عن بقية البشر ، حيث  
أن الأكرية تظن أن من حرم اللذات فكأنه والميت سواء . وهرب الفيلسوف  
من اللذات إنما هو هرب من البدن بصفة عامة ، ويتقرر مبدأ ضرورة الفصل بين  
النفس والجسد في ٦٧ ا حيث يعلن سقراط أن الجسد هو مصدر «دنس» للنفس ،  
ولن يكون الموت إلا لحظة الخلاص والنجاة من هذا المصاحب المضائق خلال  
الحياة الأرضية والذي لم تقتأ النفس ، نفس الفيلسوف ، تمهيد في الخلاص من  
قبوده ( ١٦٨ ا ) . وتحدد طبيعة هذين النظامين للقيم على نحو أدق في ٦٨ ب حيث  
نعلم أن أحدهما مبدؤة الحكمة والآخر مبدؤة الجسد مع ما يرتبط به . من حب  
للزوة وللتشريف ، وما يجر إليه من اعتبار الموت أعظم الشرور ( ٦٨ د ) -  
بعبارة أخرى : نحن أمام نظامين للأخلاق : أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامة -

والإشارة إلى العامة نلقاها في أول القسم (٦٤ ب) وفي آخره (٦٩ هـ)، ولكن الفيلسوف لا يعارض العاى وحسب، بل ويعارض كذلك الفيلسوف الزائف، ومن هنا كان تمدد الإشارات إلى الفيلسوف «الحقيقى»، (انظر مثلا ٤١.٦٤ - ٥، ب ٤، ٢٥، ٦٦ ب ٢، ٦٧، ٨٥، ٤٥، ٦٨، ٧١ ب ٢، ٦٩ د) التى يمكن أن ترجع بها إلى المقابلة بين سقراط، الفيلسوف الحقيقى، ولريونس الذى لا يعتقد سيمياس أنه على استمداد لاتباع نصيحة سقراط التى تقول إن الفيلسوف على الحقيقة هو من يبحث عن الموت (٦٩ هـ). وقد أثرنا إلى أن العامة تعتقد أن الموت هو أعظم الشرور وإلى أنها ترى أن من فقد اللذات كمن فقد كل الخيرات فهو إلى الميت أقرب. فإما هو موقف الفيلسوف من كل هذا؟

ما يبحث عنه الفيلسوف هو المعرفة، أى معرفة الحقيقة، لأن موضوع «رغبته» هو الحقيقة (٦٦ ب)، وما «يشتبه» هو الحكمة (٦٦ هـ، ٦٧ ب ٦٨). ولكنه لن يصل إلى الحكمة الخالصة طالما كان الجسد يقيد بحوائثه ويليه عنها، وهكذا فإن الموت هو الوسيلة التى تقربه من هدفه وهو المعرفة. وعلى هذا فإن جهد الفيلسوف الأكبر سيكون، من الناحية الأخلاقية، مواجهتها نحو فصل النفس عن الجسد بقدر ما يستطيع خلال هذه الحياة، أى نحو خلاص النفس (٦٧ د)، بحيث أن حياتها كلها سيقضيها فى تمرين متواصل من أجل الوصول إلى حالة تقرب من الموت أشد التقرب. إن الفيلسوف هو المتطهر الطاهر، وبحسب درجة طهره سيكون علو مقامه عند الآلهة (٦٩ هـ - د).

ولكن فقرتنا تعرض تعرضا مباشرا للفرق بين أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامة، أى بين نظام القيم القائم على الحكمة والآخر القائم على الجسد، وذلك فى صفحة هامة هى ٦٨ - ٦٩. وفيها يبين أفلاطون كيف أن الحكيم

هو وحده الشجاع وهو وحده المعتدل ، باختصار هو وحده الفاضل على الحقيقة . ولناخذ مثلاً الاعتدال ، وهو فضيلة رئيسية من فضائل الأخلاق اليونانية ، وسنجد أن اعتدال العامة إنما هو ناتج عن الخوف من نتائج المخالفة في إرضاء الشهوات ورغبة في القدرة على حسن التمتع ببعض الذات ، وهكذا يحرم الرجل العامي نفسه من لذة من أجل ضمان الحصول على لذة أكبر يشتهيها وتسيطر عليه شهواتها أكثر مما تفعل شهوة اللذة الأخرى . هذا هو اعتدال العامة ، وهو اعتدال زائف ، لأن الذي يحكمه هو الشهوة أى ضد الاعتدال . وطبق نفس الأمر على الشجاعة ، فالشجاع بين العامة الذى يجابه الموت في الحرب مثلاً إنما يجابهه من أجل تلافى ضرور أخرى ، أن يعتبر جباناً مثلاً ، بحيث أنه شجاع نتيجة للخوف . وهكذا فإن المعتدل والشجاع بين العامة ليسا كذلك إلا تجنب تأثير حساب للذات أو للضرور جريون أو يقولون على بعضها لقاء اكساب أو الهرب من البعض الآخر . أما الفيلسوف فإنه فاضل على أساس آخر غير هذا الأساس الحسابي ، فهو لا يقابل لذة بلذة أو خوفاً بخوف ، وإنما علمته الوحيدة هي الحكمة ، وبها يبيع ويشترى الفضائل إن صح هذا التعبير ( ١٦٩ - ب ) . فالشجاعة أو الاعتدال أو العدالة لا تتكسب إلا بالحكمة ، أى بالمعرفة ، وسواء في ذلك إن أضيفت إليها اللذة أو أضيف الألم فهو الفضيلة هو الحكمة ، والفضيلة التي عدت الحكمة أساساً لها ليست بالفضيلة ، إنما هي زيف وجديرة بالبد ، عيب الشهوات ، وليس بالآحرار الذين يملكون زمام شهواتهم ولا تملكهم . فما نحن إذن أمام المذهب السقراطى المشهور : الفضيلة معرفة ، ولكن موضوعاً في إطار جديد ومكتسباً لمنه جديد . هذا المنه هو أن كل الفضائل ما هي إلا نوع من أنواع تطهير النفس ( ٦٩ ب - ج ) .

وفكرة الطهر والتطهر من أمم الأفكار الأخلاقية في عاورتنا ، ولا شك

أن أفلاطون واقع هنا تحت تأثير المؤثرات الأوروبية والفيثاغورية ( انظر مثلاً ٦٩ - ) ، ولكن لا شك أيضاً أنه أضاف إليها أبعاداً جديدة ( انظر مثلاً ٦٩ د ) تسمح بنسبة هذه الأفكار إليه في اطمئنان نسبة مؤكدة . وقد أشرنا إلى أن الجسد هو مصدر الذنوب ، وهكذا يكون معنى التطهير ، كما يعبده لنا نص ٦٧ - د ، هو فصل النفس عن الجسد وعزلها عنه وتجميعها حول مركزها وحياتها وحدها بذاتها مع ذاتها .

وليس أدل على المكانة العظيمة التي تحتلها الأخلاق في « فيدون » من أن أفلاطون في قسمنا هنا يربط أوثق الربط بين المعرفة والأخلاق . وقد أشرنا إلى أن التطهير شرط لازم للوصول إلى الحكمة ، بل إن أفلاطون يصرح بهذا التصريح الخطير : « الحقيقة تطهر » . وصفة « الطاهر » أو « الخالص » ( katharos ) لا تستخدم هنا فقط في نطاق الحديث عن الأخلاق ولكنها تقال كذلك على الموجودات الحقيقية ، أى المثل ، وعلى عالم الحقيقة بأكمله ، ولما كان الشيء وحده هو الذي يعرف الشيء ، فأتى لغير الطاهر أن يصل إلى الطاهر ( ٦٧ ا - ب ) ؟

كانت هذه بعض الملاحظات حول مكان الأخلاق الهام في قسمنا العالي ونلاحظ في يسر أنها أخلاق زهد مغرق في التزهد وأنها ليست أخلاقاً للجميع ، بل هي أخلاق تصلح لمن يريدون أن يكونوا فلاسفة على الحقيقة ، وما أقلم !

٦٤ - ٦٩ هـ

[ ٦٤ - ] ثم قال : ولكن فلتكلم نحن فيما يتنا ، ولنقرأ على هؤلاء القوم

السلام (٥٦) . ألا نتبر أن الموت شيء ما ؟

فتدخل سيمياس وقال : بلى بالطبع .

— وهل هو شيء آخر غير انفصال النفس عن الجسد ؟ وأليست حالة الموت هي أن يكون الجسد بمفرده ومنفصلاً عن النفس وقائماً بذاته ، وأن تكون النفس من جهة أخرى بمفردها منفصلة عن الجسد وقائمة بذاتها ؟ هل الموت شيء غير هذا أم هو كذلك ؟

فقال : كلا ، بل هو هذا .

— فانظر إذن ، أيها الطيب ، إن كنت ستفق معنى [ د ] واعتقد أننا بعد هذا سنعرف على نحو أفضل الموضوع الذى نبحثه . هل تعتقد أنه من سمات الرجل الفيلسوف أن يجرى وراء ما يسمى بالذات ، كهذه مثلا : لذة الطعام ولذة الشراب ؟

فقال سيمياس : كلا على الإطلاق .

— أو لذات الحب ؟

— أبداً .

— وماذا عن الأوجه الأخرى العناية بالجسد ؟ هل تعتقد أنت أن مثل هذا الرجل سيجعل لما قيمة في نظره ؟ وخذ مثلا حيازة الملابس التى تجعله يتميز عن الآخرين وحيازة الثمال وألوان الزينة التى تزين الجسد ، هل يبدو لك أنه يجعل لما اعتباراً أم يحقرها [ هـ ] إلا إن كانت هناك ضرورة قاهرة تجبره على أن يأخذ منها بنصيب ؟

---

(٥٦) لأن سقراط سيحدث مع التريين حديث الفحص العقلى والبرهان . وهو ليس شأن العامة .

فقال : بل يبدو لي أنه يحقرها ، هذا إن كان فيلسوفاً على الحقيقة .  
فقال سقراط : إذن فيبدو لك بوجه عام أن اهتمامات مثل هذا الرجل لا شأن  
لها بالجسد ، بل إنه بقدر ما يستطيع يعتمد عنه ويتحول على العكس إلى النفس ؟  
— أعتقد هذا .

— أو ليس من الواضح إذن من كل ذلك أن [٦٥] الفيلسوف يخلص النفس  
إلى أقصى درجة ممكنة من علائق الجسد وأنه لهذا يتميز عن كل البشر الآخرين ؟  
— هذا ظاهر .

— والكثرة الغالبة من الرجال ، يا سيميئاس ، ألا ترى من غير شك أن من  
لا يجد لذة في هذه الأمور ولا يشارك فيها فإن حياته لا تستحق أن تهاش ، بل  
إن المرء يكاد يكون قريباً من الموت عندما لا يلقى بالاً إلى الذات التي تأتي  
عن طريق الجسد ؟

— إنه لحق كل الحق ما تقول .  
— وماذا الآن عن الوصول نفسه إلى الحكمة (٥٧) ؟ هل الجسم عقبة في

---

(٥٧) « نفسه » لأنه أخص ما يخص الفيلسوف ( بحسب تفسير ها كغورث  
الذي يترجم « الوصول الفعلي » ) . والكلمة التي نترجمها « بالوصول » ( ktosis )  
تعني أيضاً الامتلاك والحياة وهما متضمنان في « الوصول » . واستخدام هذه  
الكلمة أعظم ما يكون دلالة على تصور أفلاطون لشكل المعرفة الفلسفية ( قارن  
معنى اللفظ في ٦٦ - ٨ وهو الامتلاك ) التي سيقول في بعض المواضع من محاوراته  
( وهنا في ٦٦ - ٨ ) إنها تنحصر في « الإمساك » بالمثل أو لسانها ( بالمقل طبعاً ) .  
« والحكمة » هنا ترجمة لـ phronêsis ، ونفس الكلمة تعني التعلل أى حالة  
نشاط العقل ( وهذا هو ما يجب أن يفهمه القارئ من كلمة intelligence  
حينما يقرأها في إحدى الترجمات الإنجليزية أو الفرنسية لهذه الفقرة ، فليس معناها =

هذا السيل أم لا إذا حدث [ب] وأخذه أحد شريكاً في البحث (٥٨) وماك  
مثلاً على ما أقصد : هل يعمل البصر أو السمع أية حقيقة للناس؟ أم أن الأمر هو  
كما يقول لنا ويميد الصغراء أنفسهم (٥٩) : أنه ليست هناك دقة (٦٠) فيما نسمع  
أو نرى ؟ وإذا كان عضو الإحساس في الجسم هذان ليسا هما أنفسهما لا دقيقين  
ولا يقينين ، فما أبعد أعضاء الحس الأخرى عن الدقة واليقين . ألا تبدو لك  
هكذا تلك الحواس ؟  
تقال : نعم ، تماماً .

فاستطرد سقراط : فحق إذن تدرك النفس الحقيقة (٦١) ؟ حينما تحاول النفس .  
تأمل شيء ما بمشاركة الجسم ، فإنه من الواضح أنها تتدحج وتقاد إلى الخطأ بسببه ..

== (هنا الذكاء ، ) . وقد فضلنا الحكمة ، على الفكر ، لأن الكلمة الأولى تشير  
إلى « حسيّة » الإدراك العقلي الذي « سيصل » إليه الفيلسوف ( أى « يدركه » )  
ويحصل عليه فيصير له ملكاً .

(٥٨) عندما يقرأ القارئ ، والفحص ، أو « البحث » ، فإن المقصود دائماً هو  
التأمل العقلي المنظم سواء أكان الفيلسوف يقوم به بمفرده ( أفلاطون سيقول  
« نفس الفيلسوف » ) أم في حوار مع آخرين . أنظر في نفس النص ب ١٠ .  
(٥٩) لأنهم ليسوا في المادة مصدرأ للحقيقة ، ففن الشعر عند أفلاطون هو  
فن التمثيل .

(٦٠) akribes . هنا تظهر الدقة ، ومما بعد سطور اليقين والوضوح ،  
كميز للمعرفة الفلسفية . بعد الهجوم على الجسد بعامة يبدأ الهجوم على الحواس ،  
ولكن باعتبارها من أعضاء الجسد .

(٦١) معنى « الحقيقة » هنا يظهر مختلفاً بعض الشيء عنه في ب ٢ فوق ،  
والمقصود هنا هو الحقيقة ذاتها ، أى الحقيقة الوجودية ( نسبة إلى الوجود  
الثابت الخالد القائم بذاته ، وسنستعمل هذه الصفة بهذا المعنى وحده دائماً ) .

[ ح ] — حق ما نقول .

— والنفس ألا تصل إلى إدراك واضح لشيء (٦٢) من الموجودات ، إذا كان هذا يمكن أن يتم بطريقة ما ، بإعمال العقل [ والبرهان ] ؟  
— نعم .

— ومن جهة أخرى فإن النفس تقوم بإعمال العقل على أفضل وجه حينما لا يزعجها شيء من هذا ، لا السمع والبصر ولا الألم ولا لذة ما (٦٣) ، بل حينما تكون ، إلى أكبر درجة ممكنة ، منفردة قائمة بذاتها (٦٤) وقد انفصلت عن الجسد . وحينما لا يكون لها ، بقدر الاستطاعة ، اشتراك معه أو رباط ، فانها تتطلع إلى الوجود الحقيقي وتهفو إليه (٦٥) .

— هو كذلك .

— إذن فيها أيضا تحقر نفس الفيلسوف [ د ] الجسد وتهرب منه وتسمى على العكس إلى أن تكون قائمة بمفردها .  
— هذا واضح .

---

(٦٢) سنترجم في اليونانية في الأغلب « شيء » أو « أحد » . وحينما يكون السياق سياق الحديث عن الحقائق فإن ذلك سيعني أحد المثل . وهكذا فإن الموجودات « تعني الحقائق الموجودة وجوداً فعلياً وليس الموجودات الحسية . (٦٣) أى لا يزعجها الجسم لا في لحظات معرفته ولا في لحظات انفعاله .

(٦٤) autê kath' autên .

(٦٥) النفس تهفو بكلها إلى الوجود الحقيقي وتطلعا إليه ليس مجرد تتعلق عقلي .

— والآن ياسيمياس ماذا عما نلى (٦٦) ؟ هل تقول بأن المدلىف ذاته (٦٧) شيء موجود أم لا ؟

— بل تقول بذلك على التأكيد وحق زيوس .

— وكذلك أن الجمال شيء وأن الخير شيء ؟

— وكيف لا ؟

— ولكن هل حدث لك من قبل مرة واحدة أن رأيت بعينيك مثل هذه الأشياء ؟

فأجاب سيمياس : البتة .

— فهل رأيتها بحاسة أخرى من حواس جسمك ؟ وأقصد كذلك كل شيء : مثل العظم (٦٨) ، والصحة ، والقوة ، وفي كلمة واحدة أقصد جوهر كل الأشياء الأخرى جميعها (٦٩) ، [ هـ ] أى ما هو (٧٠) كل شيء حقيقة . فهل يتأمل (٧١)

---

(٦٦) قسم جديد في الفحص يبدأ .

(٦٧) حرفياً « العدل ذاته » . لاحظ كلمة « شيء » التالية وراجع فوق ، هامش ٦٢ .

(٦٨) « أو « الكبير » ، مقابل « الصغر » وهما « اللتان » اللذان يرجع إليهما كل ما هو كبير أو صغير .

(٦٩) إذن فهناك مثل عقلية موجودة بذاتها لكل شيء . وما سبق ليس إلا أمثلة وحسب .

(٧٠) هنا تظهر كلمة ousia الشبهة ، ويمكن أن تترجم كذلك بالجوهر أو الماهية .

(٧١) theoretai . الكلمة العرية كاليونانية تماماً تعنى النظر بكل معانيه . ومن هنا كانت معرفة الحقيقة معرفة بالحدس أى بالنظر المباشر بعين العقل .

المرء عن طريق الجسم ما هو حقيقى إلى أكبر درجة فى هذه الأشياء ؟ أم أنه الأمر هو بالأخرى أن ذلك الشخص منا الذى يكون قد هبأ نفسه (٧٢) هلى أفضل وأدق وجه لكن يفكر فى الشيء ذاته الذى يقوم بفحصه ، ذلك الشخص أليس هو من سيقترب أعظم اقتراب من معرفة كل واحد من الأشياء (٧٣) ؟

— هذا مقطوع به .

— ولكن ذلك الذى يستطيع فعل هذا على أنقى (٧٤) وجه ، أليس هو من سيقترب من كل شيء ، بقدر الإمكان ، بالعقل (٧٥) وبالعقل وحده ؟ والذى لن يصطحب معه فى فعل تعقله لا البصر ولا أية حاسة أخرى ولن [٦٦] يجعل واحدة منها ترتبط ببرهنته (٧٦) ، بل سيستخدم العقل ذاته قائماً بذاته ليجرى وراء صيد (٧٧) الموجودات كل منها فى ذاته قائماً بذاته وخالصاً ، وذلك بعد أن يكون قد تخلص (٧٨) إلى أقصى درجة بقدر الإمكان من هيوته ومن

---

(٧٢) كل ما سبلى حتى ١٩ هـ هو تفصيل لمعنى هذه التهيئة وهذا التدريب .

(٧٣) من الأشياء الحقيقية ، أى الموجودات العقلية ، أى المثل ذاتها .

(٧٤) لاحظ هنا ظهور مفهوم النقاء والخلوص فى هذا السياق المعرفى .

ولكن كلمة katharos تعنى كذلك أخلاقياً ، الطاهر ، ، وسيأتى بعد قليل الحديث عن الطهر .

(٧٥) dianoia . أو الفكر .

(٧٦) logismos . والترجمة الحرفية هى : « ولن يجر واحد منها مع

[أو : وراء] برهنته » .

(٧٧) يمكن أن يمتون مدخل إلى فلسفة أفلاطون بعنوان : « أفلاطون أو

صيد الحقيقة » . راجع فوق ، هامش ٥٧ .

(٧٨) راجع ٦٦ هـ .

آذانه، بل، إن كان يمكن قول هذا، ومن جسده جملة حيث أنه هو الذى يدخل الاضطراب على النفس ولا يسمع لها، عندما تدخل في صلة معه، بالوصول إلى الحقيقة وإلى التأمل العقل (٧٩) ؟ أليس هذا الشخص، ياسيمياس، هو الذى سيصل إلى الإمساك بالحقيقة، إن كان هناك على الإطلاق من سيكون ذلك ممكناً له ؟

فصاح سيمياس : إنه لحق أعظم الحق ما تقول ياسقراط . [ ب ] واستطرد سقراط : فهناك ضرورة (٨٠) إذن أن يتوصل من لهم الحق في أن يطلق عليهم إسم الفلاسفة (٨١) إلى رأى كهذا بحيث يقولون لبعضهم البعض أشياء من هذا القبيل : « انه لمن الممكن حقاً أن يكون هناك شيء كالدرج الذى يقودنا [ مصاحباً العقل في بحث ] (٨٢) وهو أنه طالما أن الجسد معنا وأن نفسنا ستظل محتلة بهذا الجسد » فلن نحوز أبداً ، وكما يجب ، ما نهفوا إليه ، ونحن نقول إن ما نهفوا إليه هو الحقيقة . ذلك أن الجسم يضع أمامنا ألف عائق وعائق بسبب الحاجة التى فرضت علينا [ ج ] أن نعلمه وأن نراه . وإلى جانب هذا فقد تصيبنا الأمراض وتبغتنا

(٧٩) هكذا نترجم هنا phronêis . وواضح أنه يمكن أن نضيف إليه المقصود حصيلة هذا التأمل فترجع إلى معنى « الحكمة » أى مضمون العلم (راجع فوق هامش ٥٧) . وستترجم نفس اللفظ في ٣٨ ٦٦ وفى ٢٨ ٢١ « بالفكر » . (٨٠) حينما يقول أفلاطون « من المحتمل » أو « من الضروري » فإنه يقصدنى . كل حالة ما يقول . ومعنى الفرض ( أى الوجوب ) هنا واضح : وراء هذا كله أن الفلاسفة واحدة ودورها واحد .

(٨١) كثيراً ما يقابل القارىء التمييز بين الفلاسفة الحقيقيين ولزيفين (وهؤلاء هم أصدقاء الجسد ، انظر ٦٨ ب — ج) .

(٨٢) انظر مقدمة هذا القسم ، ص ٥٠ - ٥١ وتعليق هاكهوورث على هذا النص .

من متابعة صيدنا للوجود الحقيقي . وهو كذلك يملؤنا بالران الحب والشهوة والخشية ، وبأوهام من كل نوع وبالكثير من السخافات ، حتى أنه ، كما قيل بحق ، لا يصبح في الواقع ممكناً لنا بسببه أن تأمل عقلياً أى شيء أياً ما كان . أما الحروب والخلافات والمعارك فليس هناك ما يسببها إلا الجسم وشهواته . فكل الحروب تنفأ بسبب [الرغبة في] امتلاك الثروات ، ولكن إذا كان امتلاك الثروات [د] ضرورة علينا فما ذلك إلا بسبب الجسم ، [وهكذا نكون] عبيداً علينا العناية بأمره . وبسببه أيضاً لا يتوفر لنا الفراغ (٨٣) للفلسفة نتيجة لكل هذا . ولكن أسوأ ما في الأمر كله ، حتى لو ترك لنا بعض الفراغ واتجهنا نحو شخص شيء ، فإنه ينقض علينا من جديد في بحوثنا من كل ناحية حاملاً معه الإزعاج والاضطراب ويذهلنا إلى حد أننا لا نستطيع بسببه تمييز (٨٤) الحقيقة . وهكذا يظهر لنا بالفعل أنه إذا كان لنا أن نعرف على الإطلاق شيئاً معرفة خالصة [هـ] فإن علينا أن نتعد عنه وأن تأمل النفس ذاتها الأشياء ذاتها . وعند ذلك ، فيما يبدو ، فإننا سنحوز ما نهتموا إليه ونعلن أننا نجبه ، ألا وهو الفكر ، بعد أن نموت ، وهذا هو ما تملكه الحجة ، أما بينما نحن أحياء فلا . وإذا كان من غير الممكن أن نعرف ، بمصاحبة الجسد ، شيئاً معرفة خالصة ، فأحد شيئين : إما أنه لن يكون ممكناً على الإطلاق أن نحوز تلك المعرفة ، وإما أن يكون ذلك بعد الموت . [٦٧] ففي هذه الحالة تكون النفس بمفردها قائمة بذاتها ومنفصلة عن الجسد ، أما قبلها فلن تكون كذلك . وطالما

---

(٨٣) ليس مصادفة أن يأتي ذكر الفراغ بعد ذكر العبودية ، لخاصية المواطن الحرى الفراغ . ويبحث أن تذكر طبيعة النظام السياسى اليونانى عندما نقرأ ما يقوله أفلاطون عن عبودية الجسد وعن أن النفس يجب أن تكون له السيد .

(٨٤) Kathorau وهو فعل يعنى أصلاً الإبصار ، ولكنه يستخدم هنا على مستوى الإدراك العقلى .

سنكون أحياء فإن الطريقة ، فيما يبدو ، التي ستجعلنا أقرب ما نكون إلى تلك المعرفة هي ألا نكون لنا ، إذا استطعنا ذلك بقدر الإمكان ، مع الجسد معايشة ولا نشترك معه في شيء ، اللهم إلا في حالة الضرورة القاضية ، وألا نترك أنفسنا تلوثنا طبيعته ، بل أن نتخلص منها ونطهر ، وذلك حتى تأتي اللحظة التي ينبغي فيها الإله نفسه (٨٥) . متطهرين هكذا بتخلصنا من جنون الجسد ، فإنه لمن المحتمل أن نكون مع موجودات عاتلة (٨٦) وأن نعرف نحن [ب] بأنفسنا كل ما هو نقي خالص . هذه هي الحقيقة بلا شك . فليس من المسموح به أن يلبس غير النقي ما كان قتيماً (٨٧) . هذا هو ، ياسيمياس ، فيما أعتقد ، ما يجب أن يقوله بعضهم لبعض كل المحبين الحقيقيين للمعرفة وأن يعتقدوا فيه . أولاً يبدو لك الأمر كذلك ؟

— بل هو كذلك تماماً يا سقراط .

فقال سقراط : فإن كان كل هذا صحيحاً ، أيها الصاحب ، فالأمل عظيم أتى حيناً أصل إلى حيث أذهب ، سأحوز هناك وعلى نحو مرض ، إن كان ذلك ممكناً في أى مكان ، على ما بذلنا من أجله هذا الجهد العظيم خلال حياتنا السابقة ، بحيث أن [ب] هذا الرحيل الذى يفرض على اليوم مصحبه أمل طيب عندى وعند كل رجل آخر

(٨٥) إشارة إلى الحديث السابق عن رفض الانتحار .

(٨٦) أى الظاهرة الخالصة النقية هي الأخرى .

(٨٧) أو د أن يلبس غير الطاهر ما كان طاهراً . وهذا تطبيق هام ، معرفي وأخلاقي معاً ، لمبدأ خطير في نظرية المعرفة الأفلاطونية ( وعند كثيرين من غير أفلاطون من اليونان ) : الشيء يعرف الشيء ( وكذلك : لا يعرف الشيء إلا الشيء ) . ولعل تأثير العقائد الأورفية هنا كبير كذلك .

يرى أن عقله (٨٨) قد تهيأ على اعتبار أنه قد تطهر.

فأجاب سيمياس : تماماً .

— أما عن التطهر، أفلا ينحصر ، كما قيل في البرزخ النابذة منذ لحظة (٨٩) ، في انفصال النفس بقدر الإمكان عن الجسد وفي تعويدنا على أن نلم أطرافنا من كل ناحية وأن تتجمع ، وأن تحيا بقدر المستطاع ، سواء في الحاضر لأن أوفيقه [ د ] سيلي (٩٠) ، وحيدة قائمة بذاتها ، وقد تحررت من الجسم كما يتحررو من القيد ؟

فأجاب : تماماً .

— وأوليس هذا هو ما يسمى بالموت : تحرر النفس وانفصالها عن الجسد ؟ فكانت إجابته : بلى ، بلى هو كذلك تماماً .

— ولكن تحررها هو ، كما كنا نقول ، ما يصبروا إليه دائماً وإلى أقصى درجة . المشتغلون بالفلسفة على الحقيقة وهم وحدهم . وما يتدرب عليه هؤلاء الفلاسفة ليس شيئاً آخر غير هذا : التحرر والانفصال عن الجسد . أليس كذلك ؟ — هذا واضح .

— فسيكون إذن من المضحك ، كما كنت أقول في البداية (٩١) ، أن رجلاً كان [ هـ ] يمرن نفسه في حياته على العيش في حالة أقرب ما تكون إلى حالة الموت ، يثور عندما تمثل أمامه هذه الحالة ؟

---

(٨٨) dianoia . والمعنى أنه ما دام العقل قد تطهر فإنه يكون قد تهيأ واستعد . أحسن استعداد الوصول إلى معرفة الحقيقة .

(٨٩) أى فيما بعد الموت .

(٩٠) هو الفيلسوف . راجع ٩٤ ب ، ٩٥ ، ١٩٦ ، ٥٦٦ ...

(٩١) هنا يعود أفلاطون إلى مفهوم الكثرة ، ويقابلها بالفيلسوف الحقيقي .

بـ سيكون هذا حضنكا ، وكيف لا يكون كذلك ؟

فاستلرد سقراط : الحق والواقع إذن يا سيمياس أن للشغليين حقيقة بالفلسفة  
يتقربون على الموت وهم أقل البشر خوفا من حضور الموت . إلخص الأمر على  
خوضه ما يلي : إذا هم كانوا في نزاع كامل مع الجسد ، ويرغبون في أن تكون  
الأنفس وحدها قائمة بذاتها ، هذا على حين أنهم يصابون بالألم ويثورون عندما  
يحدث هذا ، ألن يكون تناقضا صارخا من جانبهم إذا هم لم [ ٦٨ ] يهيبهم الرضا  
عن الذهاب إلى هذا المكان الذي يأملون ، فور وصولهم إليه ، أن يلقوا ما كانوا  
يحبونه أثناء حياتهم ، وما كانوا يحبون هو الفكر ، وأن ينفصلوا عن ذلك للرافق  
لهم والذي كانوا في نزاع معه ؟ وكثيرون هم هؤلاء الذين ، وقد مات لهم بشر ،  
صبي صاحب أو زوجة أو ولد ، أرادوا برغبتهم الذهاب إلى هاديس يحركهم هذا  
الآمل : أمل أن يروا هناك من يشناقون إليهم وأن يقولوا في صحتهم . والآن ، فإذا  
كان أحدهم مفرما حقيقة بالحكمة ، وممسكا في قوة بأطراف هذا الآمل نفسه ،  
سوهو أنه لن يلقاهما في مكان آخر على الإطلاق وبمعنى [ ب ] الكلمة إلا في هاديس ،  
هذا الرجل هل سيثور وهو يموت ألن يسعد بأن يكون في ذلك العالم نفسه ؟  
إنه لو اوجب أن يعتقد ذلك ، يا صديقي ، إن كان فيلسوفا حقيقيا ، لأنه سيعتقد  
اعتقاداً قويا في هذا : أنه لن يلقى الحكمة خالصة في أى مكان آخر على  
الإطلاق إلا هناك . فان كان كل هذا صحيحا ، ألن يكون من الخارج على المقول  
خروجاً عظيما ، كما كنت أقول منذ قليل ، إذا أصيب مثل هذا الرجل بالألم  
في أيام الموت ؟

فاجاب سيمياس : نعم خروجاً عظيما وحق زيوس . فاستلرد سقراط :  
لذلك ، أفلا يشهد في ظرك شهادة كافية أن هذا الرجل ليس صديقا للحكمة [ ج ] بل  
صديق للجسد إذا حدث ورأيه يثور وهو على وشك الموت ؟ ألن يحدث

أن يكون هذا الرجل نفسه محبا للثروة ومحبا لمظاهر التثريف ، إما لهذا أو ذاك  
ولما هما معا ؟

فاجاب : هو كذلك تماما على نحو ما تقول .

فقال سقراط : والآن ، يا سيمياس ، ما يسمى بالشجاعة ، أليس مما يليق  
للأكبر درجة من يتجهون هذه الوجهة ؟  
فاجاب : هو كذلك بلا أدنى شك .

— والاعتدال إذن ، أو ما تسميه الكثرة من الناس بالاعتدال ، أى ألا  
ترك المرء الرغبات تغمره بل أن يعاملها فى استئانة ويكبح جماحها ، أليس هذا  
هو شأن من يستنبطون بالجد ويمشون فى الفلسفة وحدهم ؟  
[ د ] فأجاب : بالضرورة .

واستطرد سقراط : وإذا أنت رغبت فى التفكير فى تلك الشجاعة التى نخدمها  
عند الآخرين وكذلك فى اعتدالهم ، إذن لبدأ لك ذلك أمراً غريباً .  
— وكيف ذلك يا سقراط ؟

فأجاب : أنت تعلم أن الموت يعتبر عند كل الآخرين من بين أعظم الشرور .  
فقال : وكيف لا أعلم ذلك !

— ولكن هؤلاء الشجعان الذين قد يحدث ويجهلون الموت ، ألا يجابهونهم  
خوفاً من شرور أعظم ؟  
— هو كذلك .

— وهكذا فهم جميعاً شجعان بسبب الخوف ولأنهم يخافون ، عدا الفلاسفة .  
ولكن أليس من المناقض للعقل أن يكون امرؤ شجاعاً بسبب الخوف وبسبب  
الجبن ؟

[د] - بالطبع .

- وماذا عن المسيطرين على أنفسهم من بينهم ؟ أليسوا في نفس تلك الحالة ، حيث أنهم معتدون بسبب نوع من الاختلال (٩٧) ؟ وقد يقول إن هذا غير ممكن ، ولكن اعتدالم هذا الساذج يردم إلى حالة كهذه : فهم يخشون أن يحرروا من بعض المذات التي هم فيها راغبون ، ولهذا فانهم يصومون عن بعض المذات تحت تأثير بعضها الآخر الذي يسيطر عليهم . ورغم أنهم يسمون اختلالا [ ٩٩ ] أن يكون للمرء واقعا تحت حكم الذات ، إلا أن هذا لا يمنع من حدوث أنهم يسيطرون على بعض الذات بسبب أن بعضها الآخر يسيطر عليهم . وهذا يشبه ، كما كنت أقول منذ لحظة ، من أنهم ، على نحو ما ، معتدون بسبب الاختلال .

- يبدو هذا بالفعل .

- وربما لم تكن هذه ، يا سيمياس الموفق ، هي الطريقة الصائبة للتبادل في ميدان الفضيلة : تبادل لذات بلذات ، وأحزان بأحزان ، وخاوف بخوف ، الأكبر منها مكان الأقل كما لو أن الأمر أمر تعامل مالى . إنما العملة الوحيدة الصالحة التي يجب تبادل كل هذا بها هي الحكمة (٩٨) . [ب] فيها وعن طريقها تشترى وتباع في الحق الشجاعة أو الاعتدال أو العدالة ، وبصفة عامة الفضيلة الحققة ، ما دامت الحكمة مصطلحيا (٩٩) . وسواء في هذا إن اضيفت أو إن

---

(٩٧) المقصود عند النظام .

(٩٨) أى نصير معتدين وغير ذلك من أجل الحكمة وليس من أجل شيء آخر . ولنتذكر مذهب سقراط : الفضيلة معرفة .

(٩٩) أى حقه لأن الحكمة مصطلحيا .

تقتضى لذات أو مخاوف أو كل الأشياء التي من هذا القبيل . أما إن انفصلت هذه الأشياء عن الحكمة وتبدلت بعضها لقاء البعض فإن تتكون مثل هذه القضية إلا نوعاً من الرسم الخادع للنظر وجديرة في الحقيقة والواقع بالمعبد ولن تكون فيها صحة (٩٥) أو حقيقة . فالحقيقة في الواقع [ ح ] ما هي إلا نوع من التطهر من كل ما شابه هذا ، وكذلك الاعتدال والعدالة والشجاعة ، بل إن الحكمة ذاتها هي أداة التطهر . وإنه لمن المحتمل أن أولئك الذين أسسوا لنا الأسرار ، (٩٦) لم يكونوا رجالاً يستهان بهم ، فقد قالوا لنا في الحق منذ قديم ، ولكن رمزاً ، إن من ينهب إلى هاديس وهو لم يتطهر ولم يفتح الأسرار سيظل مضموماً في الطين ، أما المتطهرون ومن لقوا الأسرار فسيكون مقامهم ، عند وصولهم إلى هناك ، إلى جوار الآلهة . وكما يقول الخبراء بالأسرار فإنهم « كثير من يرفضون الصولجان [ د ] ولكن قليلاً منهم هم المجذبون » ، وهؤلاء ليسوا ، في رأيي ، غير من اشتغلوا بالفلسفة على الوجه الصحيح (٩٧) . أما حتى فاني لم أعمل شيئاً أثناء حياتي ، بقدر استطاعتي ، من أجل أن أكون من بين هؤلاء ، وقد سميت نحو هذا بكل الطرق . أما أن سعي كان على ما يجب وإن

---

(٩٥) أي لقاء . والصحيح هو الخالص ، وعكسه الفاسد . صله . والصحة ، بالحقيقة عند أفلاطون موضوع طريف ، لأن تأثره بالطلب عظيم .

(٩٦) أو « تعاليم الدخول إلى الأسرار » الدينية والأورفية خاصة .

(٩٧) في كل الإشارات إلى « الأسرار » الدينية ، نجد أفلاطون يستخدمها صلوا يرتفع به ومنه إلى مفهومات عقلية ويضع لها بدائل أو مقابلات في عالم الفلسفة . والمقصود في النص الأورفي للثب أن الذين جذب الإله روحهم إليه وحل فيها ، أي الملهمون ، قليلون بين المشتركين في الإحتفالات الدينية والتي كان يعمل فيها المشتركون عحياناً فما يدور .

كنت وصلت إلى شيء ، فأتنا سنعرف اليقين بخصوص هذا عندما نصل إلى هناك ،  
إن شاء الإله ، بعد قليل . هذا هو ما أعتقد .

واستمر قائلا : ما هو ذا إذن ، يا سيمياس وأنت يا كليس ، دفاعي عن  
أته يحق لي أن أترككم أنتم وأسيادى (٩٨) هنا بغير أن [ هـ ] يشق على تحمل  
ذلك وبغير أن أثور ، وذلك لاعتقادي أنني سألقى هناك ، على نحو ليس أقل  
من هنا ، أسياداً طيبين وأصحاباً طيبين (٩٩) . أما العامة فلا يوحى هذا اليهم  
إلا شكاً . والآن إذا كنت نجحت في أن يكون دفاعي أكثر إقناعاً في نظركم بما  
كان في نظر القضاء الاثنين ، إذن لكان هذا عظيماً .

---

(٩٨) أى الآلهة .

(٩٩) أى آلهة أخياراً وبشراً أخياراً . قارن «الدفاع» ، ٤٩ - وما بعدها .

## البرهنة على خلود النفس

- (١) صعوبة عرضها كييس ونحسبها — برهان الاضداد (٥٦٩ - ٥٧٢)  
 ب) برهان التذكر (٥٧٢ - ٧٧ ب)  
 ج) اعتراض والد عليه — برهان البساطة — نتائج (٧٧ ب - ٨٤ ب)

صعوبة : ماذا يضمن بقاء النفس ؟ (٥٦٩ - ٧٠ ب) — نحسبها  
 (٧٠ ب د) — برهان الاضداد (٥٧٢ - ٧٠ ب)

ها قد انتهى سقراط من الدفاع عن «أمله» ، واللهجة حتى الآن شخصية  
 لأننا في مجال حديث سقراط عن نفسه مبرراً سلوكه خلال حياته الماضية . أما  
 الحديث عن النفس ذاتها وبصفة شاملة فإنه لا يبدأ إلا مع تعليق كييس على  
 ما قاله سقراط . فهو يرى أن سقراط قد تكلم كلاماً جميلاً ، ولكن العديد  
 من البشر يشكون في استمرار النفس على الحياة بعد الموت . فما الذي يمنع أن  
 تبحر في الهواء كالدخان وتطأ رما الرياح ؟ وحتى إذا اقتنعنا ، وكييس يريد أن  
 يقتنع ، بكلام سقراط حول أن النفس تستطيع في هذه الحياة أن تلم أطرافها  
 وأن تصيح في ذاتها وبعبارة عن الجسد وشروبه ، فهل في هذا ضمان لأن تستمر

موجودة بعد الموت ؟ إن كيبس يطلب « تأكيداً » و « إقناعاً » بخصوص  
 قتلين : ( أ ) أن النفس ستكون موجودة بعد الموت ، ( ب ) وأنها ستكون ذات  
 نشاط وقادرة على التفكير . وهكذا يعطى كيبس الدفعة الحقيقية للحوار ، لأن  
 سقراط يوافقه على أنه من المناسب بحث الأمر بحثاً عميقاً أى تفصيلياً لبيان إنه  
 كان كل ذلك « ممكناً ومعتلاً » أم لا .

وهو يبدأ بالإشارة إلى أقوال مأثورة عن القدماء ، مصدرها الواضح هو  
 التعاليم الأورفية ، تؤكد أن النفوس توجد في « هاديس » أى العالم الآخر أو  
 السفلى ، وأنها ذهبت إلى هناك من هنا ، وأنها ستعود من هناك وتولد من الموت .  
 ولكن سرعان ما يتبدى هذه الأقوال المثقولة ، ليبحث عن برهان آخر ، متجاوزاً  
 هكذا « النقل » ليعتمد على العقل .

وأول ما يفعله هو توسيع نطاق البحث ليشمل كل ما هو ذى حياة أو على  
 الأذى كل ما له نشأة وميلاد ، وذلك ليرى إن كان كل شيء لا ينشأ ولا يظهر إلى  
 الوجود إلا من ضده . والمرحلة الأولى في برهانه هي إقرار وجود المتضادات  
 وإظهار أن الأحسن لا يصير أحسن إلا بعد أن كان أسوأ ، وأن الأضعف يأتي  
 من الأقوى ، والأضعف من الأكبر وهكذا ، ثم يعمم هذه القاعدة على كل شيء  
 ( ١٧١ ) . ثم يؤكد بعد ذلك أن حركة الميلاد مزدوجة ، فهي من ضد إلى ضده .  
 ومن هذا الأخير إلى الأول ، فهي ليست في اتجاه واحد . وهكذا الحياة ،  
 وضدها الموت . إذن يكون هناك نشأتان أو نشأة مزدوجة ، أحدها طارئاً  
 واضح في التجربة الإنسانية وهو الذى يذهب من الحياة إلى الموت / وتبعاً لما  
 اتفق عليه الطرغان من قبل فهناك ضرورة أن تكون هناك كذلك نشأة تنهض  
 من الموت إلى الحياة . وهكذا فالخى ينشأ من الميت ، وذلك بإطلاق بيتي كل

سمى ( ٧١ د ) . إذن فلا بد أن تكون النفوس موجودة في هاديس ومنه تعود  
على الحياة ( ٧١ هـ ، ١٧٢ ) .

ويريد سقراط أن يؤكد برهانه ، فيعود إلى مفهوم « التوازن » بين طرفي  
حركة الميلاد ، فلم يكن هناك هذا التوازن ولم تكن تلك الحركة دائرية ،  
وكانت على العكس من ذلك حركة مستقيمة أى في اتجاه واحد ، إذن لكان  
مصير كل الأشياء واحداً ، أى الموت الكامل ( أو الحياة الدائمة ) ، وإذن  
لثبوت كل ميلاد وكل نشأة ولكن هذا غير صحيح ، كما تظهر ذلك التجربة ،  
إذن فالفرض الأول غير مقبول ، ولا بد من قبول الاتجاه المزدوج لحركة  
الميلاد ، من الشيء إلى ضده ومن هذا الضد إلى الضد الأول . وهكذا فإنه يكون  
من المؤكد ( ٧٢ هـ ، ٨ ) ، أو حرفياً : « في الحقيقة ، أو في الواقع » أن الأحياء  
يظهرون من الموتى وأن نفوس الموتى قائمة وموجودة .

#### طبيعة النفس :

ليس في هذا الجزء كلام كثير يخص موضوع طبيعة النفس ، ويمكن أن نحصي  
ما يهم ذلك في نقطتين : الأولى أن السطور الأولى ( ٦٩ هـ - ١٧٠ ) تؤكد  
« شيئية » النفس ، أى النظر إليها على أنها شيء ، وفي هذا يبتغي أفلاطون مع  
العامة أو الجمهور . وجدير بالتنويه أن المفهوم الشعبي اليوناني عن النفس لا يزال  
يربط بينها وبين « النفس » ، وهو المفهوم الذي نجمه في المراحل السابقة من  
الفكر اليوناني وخاصة عند هوميروس . غشية الرجل العادي من بحر النفس  
تأتي من أنه يتصورها على صورة « ربح » ( ١ ) . وإذا كان كييس يعرض هكذا

( ١ ) من الموضوعات الطريفة الجديدة بالبحث الصلة في اللغة العربية في  
مراحل تكونها الأولى بين النفس والنفس والروح والريح .

وجهة نظر الإنسان العادى ، فإن دوره باعتباره الباحث المدقق يعود إلى الظهور عندما يطلب ( ٧٠ ب ) أن يبحث الموضوع بحثاً تفصيلياً .

النقطة الثانية هي أن أفلاطون في معظم هذا الجزء لا يتحدث عن النفس بل عن « الحياة » بصفة عامة ، وهكذا فإنه يمكن القول إن برهان الاتحاد هو برهان على خلود الحياة أولاً ، ولا يأتي التخصيص على النفس إلا في الكلمات الأخيرة من نتيجة البرهان : « أن نفوس الموتى موجودة » ( ٧٢ د ٩ - ١٠ ) . وكما سنرى فإن كلام أفلاطون خلال المحاورة ككل بعضه يركز على النفس كذات مفكرة وبعضه يركز عليها كحياة ، ومن هذا البعض الأخير الجزء العالى من المحاورة .

### الخلود :

هنا ، كما أشرنا من قبل ، البداية الحقيقية لبحث موضوع خلود النفس . وعلا هو جدير بالإتباء أن سقراط يشير في البدء إلى الأقوال المأثورة والمقائيد الأورفية حول وجود النفوس في هاديس . ولكنه سرعان ما يتجه إلى البرهان العقلى ، فيبدو من النص ( ٧٠ د ) أن تلك المقائيد المنقولة لا تكفى . وقد وضع لنا من بداية الحوار الفلسفى أن سيمياس وخاصة كيبس لا يكتفيان « بما يقال » أو « بالمأثور من القول » حتى وإن حاطته هالة الأسرار الدينية ويريدان التبرير العقلى لكل ما يقال ، وسنرى أمثلة أخرى خلال ما سيلي من المحاورة . وكما لاحظنا فوق فإن الجديد في هذا الجزء هو أن سقراط يتحدث عن « الحياة » بصفة عامة ، وهذا مقصود ، كما يبين النص ( ٧٠ د ) ، من أجل تأسيس البرهان على أسس قوية ، أى على استقرار الطبيعة كلها ، على الأقل الطبيعة الحية نباتاً وحيواناً ، وإن كانت هناك مواضع يبدو فيها أفلاطون متحدثاً عن نشأة الاتحاد فى كل شيء ( مثلاً الكبير من الصغير فى ٨٧٠ - ١٧١ ) .

ومراحل هذا البرهان ثلاثة : مرحلة وضع المبدأ العام عن طريق استقراء الطبيعة الذى يظهر ترابط ظهور الاضداد واختفاها أى نشاطها وفنائها . المرحلة الثانية هى تطبيق هذا المبدأ العام على الحياة والموت ويان أن هناك حركة من الحياة إلى الموت ولا بد أن تكون هناك حركة مقابلة تذهب من الموت إلى الحياة . ولكن أم المراحل فى نظرنا هي الثالثة ( ٧٢ وما بعدها ) التى يدافع فيها سقراط عن المبدأ العام للبرهان ، أى عن مفهوم التوازن بين اتجاهى حركة الميلاد من ضد إلى ضد وبالعكس ، فهو يبين أن نتائج رفض هذا المبدأ لا يمكن قبولها .

وينبغى أى تساهل : هل يجيب هذا البرهان على المطلب الذى حدد فى أول الحديث عنه ؟ إن مطلب كيبس ( ٧٠ ب ) كان أن يؤكد سقراط على شيئين : ( ١ ) أن النفس ستوجد بعد الموت ، ب ( ٢ ) أنها ستكون عند ذلك ذات نشاط وذات نشاط فكري على الأخص . وعلى ضوء هذا يتضح أن برهان حركة الاضداد المتبادلة لا يخص إلا المطلب الأول فقط ، ويترك جانباً مسألة احتفاظ النفس بالفكر بعد الموت . ومن هنا فإيه ، إذا أخذ بمفرده ، برهان غير كامل .

وإذا أردنا الآن أن نتحدث عن الجوانب « الشكلية » فى هذا الجزء ، فإننا نلاحظ أولاً ظهور فكره البرهان ( tekmerion ) بعد الحديث عن « الأقوال الماثورة » مباشرة ( ٧٠ ٢ ) . فابتداء من هنا سيصبح هدف سقراط البرهنة على خلود النفس ، وتعود كلمة « البرهان » إلى الظهور فى ٧٢ أثناء استخلاصه نتائج مرحته ( على الدقة فى عامة المرحلة الثانية التى أشرنا إليها ) . ونلاحظ أن أفلاطون يستلهم فى نفس المعنى ( البرهان أو الحجّة ) كلمة logos فى نفس النص الأول ( ٧٠ ٥ ) . وترتبط بالبرهان فكرة « الضرورة » المنطقية ، ونجد ما ظاهرة هنا نصاً فى مواضع كثيرة ( ٧٠ ٧ ، ٧١ ٩ ، ٧٢ ١٠ ، ٧١ ١٠ ) .

ورغم هذا فإننا نلاحظ أن مطلب سقراط ليس إلا الوصول إلى احتفال خلود النفس ، لأنه يستلزم في أول كلام له في هذا الجزء ( ٧٠ ب ) كلمة eikos وهي تدل على ما هو محتمل فقط بإزاء ما هو يقينى . ومن هنا ، فيما يبدو ، كان ظهور مفهوم البرهنة الكافية ( ikanos ، ٧٠ د ، ٧١ ) ، وانظر كذلك ١٧١ ٩ ، ٢٠ د ) التي ترضى المستمع رغم إمكان التعمق الأوسع في الموضوع . وحل أية حال فإننا لا يجب أن نفسى أن كل هذا القسم موضوع تحت راية التأكيد والاقناع لا غير ، وذلك كما يظهر من ٧٠ ب .

ومن الملاحظات المنهجية على هذا الجزء كذلك أنه يضع مبدأ تعميم البحث من أجل الوضوح ( ٧٠ د ) ، ويستخدم الاستقراء وما هو أقرب إلى طريقة قياس الغائب على الحاضر ( كما أن هناك حركة من الحياة إلى الموت ، حتى تكون الصورة كاملة فإنه يجب أن تكون هناك كذلك حركة من الموت إلى الحياة ، ونحن لا نرى إلا الحركة الأولى ولكننا نقيس عليها للوصول إلى وجوب الحركة الثانية وذلك ابتداء من مبدأ دائرية أو ازدواجية حركة التناقل بين الازدواج ) وطريقة القياس بالرفض والبقا ( إذا لم يكن هناك إلا الموت بعد كل حياة ولم تكن هناك حياة بعد الموت ، إذن لكان كل شيء قد صار إلى الفناء ، ولكن هذا غير صحيح ، إذن لابد أن تكون هناك حياة من الموت ) . أخيراً فإن هناك تأكيداً في مواضع متعددة على ضرورة الإتساق بين المبادئ والنتائج ، وهنا تظهر كذلك فكرة الضرورة المنطقية ( ٧١ ٥ ، ٧٢ ١ ) .

٥٦٩ — ٥٧٢

[ ٥٦٩ ٥ ] بعد أن تحدث سقراط على هذا النحو تناول كليس الكلمة وقال : لقد تكلمت يا سقراط ، فيما بدا لى ، كلاماً جليلاً بصفة عامة ، [ ٧٠ ] ولكن فيما يخص موضوع النفس فإن قنبراً كبيراً من الفلك يلا صدور الناس : فلما انتهى

يجع ، بعد أن تفرق النفس والجسد ، ألا تصبح في أى مكان بعد ذلك وأن تمسك  
وأن يفقد أثرها في نفس اليوم الذى يموت فيه الإنسان ، وأنها ما أن تفادى الجسد  
وتباعد عنه حتى تشتت كأنها تنفس أو دعان وأن تبعد في الهواء ولا يعود لها  
وجود في أى مكان ؟ ذلك أنها لو كانت على نحو ما بحمة أطرافها قائمة بذاتها وقد  
ابتعدت عن تلك الشرور التي حددتها منذ قليل ، إذن لكان الأمل جيلا كبيرا  
[ب] يا سقراط أن يكون الأمر حقيقة على نحو ما أقول . ولكن الذى يتطلب  
تأكيداً (١٠٠) براقتاعا كبيرين فيما يبدو هو [بيان] كيف أن النفس تظل موجودة  
بعد موت الإنسان وكيف أنها تحتفظ بنوع من النشاط وبالفكر (١٠١) .

— حق ما تقول يا كليس ، قال سقراط . ولكن ماذا نفعل ؟ هل تريد  
أن نتحدث عن تلك الأمور بالتفصيل (١٠٢) لئلى نرى إن كان ذلك ممكناً أم  
لا ؟ فرد كليس : عن نفسى على الأقل ، فانه سيسرنى أن أستمع إلى رأيك  
بخصوص هذه الموضوعات .

فقال سقراط : يبدو لى أنه لو كان بعضهم [ـ] يسمنا الآن فانه لن يقول ،  
حق لو كان مؤلف كوميديات ، [تنى أثر (١٠٣) ] وأتكلّم فيها لا يعينى .

#### • paramuthia (١٠٠)

(١٠١) أى أنها ستظل حية وستظل مفكرة ، وهو شرط العلم ، والفكر  
هنا ترجمة لـ phronêsis ، ويرى القارىء أنه لا يمكن أخذ الحكمة ترجمة  
لهذا اللفظ هنا .

(١٠٢) ما سبق كان عرضاً أساسياً . من هنا يبدأ التمتع والتفصيل .  
(١٠٣) لعله يقصد أرسطو فانيز الشاعر الكوميدي . ويبدو أن سقراط كان  
متعباً بالثروة عند مواطنيه ( انظر محاوره « ثياتيتوس » ، ١٩٥ ب - ٣ ) .

ومادام هذا هو رأيك فيجب إذن أن نتجسس الأمر في دقة وتفصيل .

ولنسر في حصه على نحو مثل هذا : هل توجد نفوس البشر المتوفين في هاديس أم لا ؟ وهناك مذهب (١٠٤) معين قديم أتذكره الآن ، ويقول إن النفوس التي أتت من هنا توجد هناك ، ومن جديد فانها ستعود إلى هنا وتولد من الموتى . فإذا كان الأمر كذلك ، إذا كان الأحياء ينشأون من المتوفين ، [د] أفن ينتج عن هذا أن نفوسنا تعيش هناك ؟ ذلك أنها ما كان يمكن أن تكون من جديد إلا إذا كانت موجودة ، وعلى وجودها هذا سيكون هناك دليل كاف (١٠٥) . إذا أصبح واضحا لنا بالفعل أن الأحياء لا يأتون من أى شيء آخر إلا من الموتى . أما إن لم يكن ذلك كذلك ، فيكون علينا البحث عن حجة أخرى .

فقال كيبيس : هو كذلك تماما .

فقال سقراط : إذن فلا تقصر بحثك على الإنسان فقط إن أردت فهم هذا في يسر ، بل فليمتد بحثنا إلى كل أنواع الحيوان والنباتات ، أو ، في كلمة واحدة ، إلى كل ما هو ذى نشأة وتكون (١٠٦) ، [هـ] ولنظر إن كان كل أولئك ينشأون على هذه الطريقة : الأضداد من الأضداد وليس من شيء آخر (وذلك في حالة وجود هذه العلاقة) ، فيكون للجمال مثلا ضد هو القبح فيما تقول (١٠٧) وللعدل ضد هو الظلم ، إلى غير ذلك من آلاف الأمثلة . فلتنظر إذن في هذا : إن كانت هناك

---

(١٠٤) logos . والمقصود قول مأثور ذوطبيعة دينية . ولاحظ أن سقراط

يبدأ من التراث ليرفع إلى البرهان ، والتراث الدينى بطبعه يقرر ولا يبرهن .

(١٠٥) سيفصله سقراط بعد لحظات .

(١٠٦) بهاتين الكلمتين مما تترجم هنا genesis .

(١٠٧) أو ، على نحو ما ، pou .

ضرورة تقتضى بأنه إذا كان هناك ضد فإنه لا ينشأ هو نفسه من أى شيء آخر إلا من ضده نفسه . مثلا : حينما يصير شيء ما كبيرا ، أليست هناك ضرورة حاصلة تقتضى بأنه كان صغيرا من قبل أن يصير بعد ذلك كبيرا ؟  
- نعم .

- وإذا ما صار أصغر ، أليس من حالة الكبير التى كان عليها [ ٧١ ] أنه يصير أصغر بعد ذلك ؟  
فاجاب : هو كذلك .

- ومكذا بالطبع يأتي الضعيف من القوى ، والاسرع من الابطال ؟  
- تماما .

- كيف (١٠٨) ؟ إذا حدث وأصبح شيء أسوأ مما كان ، أن يصبح كذلك من حالة كان فيها أحسن ، وإذا صار أعدل فن حالة كان فيها أعظم ؟  
- وكيف ينكر هذا ؟

فقال : إذن فنحن متيقنون بما فيه الكفاية من هذا : أن كل شيء ينشأ هل تلك الطريقة ، أى الأشياء المتضادة من أحوالها .  
- تماما .

- وشيء جديد : هناك أمر نجدة في هذه الأشياء ، وهو أن بين كل ضد ووضده هما الإثني توجد نشأتان ، [ب] واحدة من أحدهما إلى الآخر ، وأخرى من جديد من هذا إلى ذاك : فبين شيء أكبر وآخر أصغر هناك الزيادة والنقصان . أفلا نقول على هذا النحو إن أحدهما يزيد والآخر ينقص ؟

---

(١٨) في كل ترجمتنا ، وكيف ، ومن عادة مقابلته ti de ، فله تستخدم لتعجب أو للانتقال من مرحلة إلى أخرى في البرهنة أو لأخذ النتائج .

فأجاب : نعم .

— ونفس الأمر مع ، ما يفصل وما يتصل ، ومع ما يبرد وما يسخن ، وهكذا  
جمع كل شيء . وحتى إذا كنا في بعض الأحيان لا نستخدم أسماء الأعداد ، فإن  
الواقع يشير إلى أن الأمر يكون على هذا النحو بالضرورة : أن الأشياء تتشأ من  
بعضها البعض وأن عملية التشو تكون متبادلة بين الشيء والشيء الآخر .

فأجاب : هو كذلك تماماً .

[ح] فاستطرد سقراط : كيف إذن ؟ أوليس الحياة ضد ، كما أن اليقظة

ضد ، هو النوم ؟

فقال : بلى ، تماماً .

— وما هو ؟

فقال : هو الموت .

— إذن فن بعضهما هما ينشأن ، إذا كانا حدين ، وتكون بينهما نشأتان

ماداما اثنين ؟

— وكيف ينكر هذا ؟

فقال سقراط : والآن سأحدث أنا عن أحد هذين الزوجين اللذين ذكرتهما

لك منذ لحظة ، عنه هو نفسه وعن نشأته ، أما أنت فتحدث عن الآخر . فأقول

إذن إن هناك من جهة النوم ، ومن جهة أخرى اليقظة ، وإن من النوم تتشأ اليقظة

[د] ومن اليقظة النوم ، وإن إحدى نشأتهما هي النوم من جهة واليقظة من

جهة أخرى . هل هذا واضح أمامك بما فيه الكفاية أم ليس واضحاً ؟

— بلى هو كذلك تماماً .

فاستطرد سقراط : والآن تحدث أنت الآن على نفس النحو عن الحياة

والموت (١٠٩) . أولست تقول إن ضد الحياة هو الموت ؟

— هذا هو ما أقول .

— وأن كلا منهما ينشأ من الآخر ؟

— نعم .

— فإذا يخرج إذن عما هو حي ؟

فقال : ما هو ميت .

فاستطرد سقراط : وماذا يخرج مما هو ميت ؟

فأجاب : من الضروري (١١٠) الإقرار بأنه الحي .

— فما هو ميت إذن ، يا كيئيس ، تنشأ الكائنات الحية والبشر الاحياء ؟

[ هـ ] فقال : هذا هو ما يظهر .

فقال : إذن نفوسنا تكون في هاديس .

— يبدو هذا .

— ولكن من نشأتى هذين الضدين هناك واحدة أمرها واضح : فواقعة

الموت واضحة من غير شك ، أم لا ؟

فقال : بل هي كذلك تماما .

واستطرد سقراط : فإذا نحن فاعلون إذن ؟ ألن نمادل هذه النشأة بتلك المقابلة .

لما ، أم أن الطبيعة (١١١) ستكون عرجاء من هذه الناحية ؟ أليست هناك ضرورة

تقضى بإعطاء فعل الموت نشأة أخرى مضادة له ؟

---

(١٠٩) وبهذا يصبح المتحاور مسئولا عن النتائج .

(١١٠) طبقا لما تم الاتفاق عليه سابقا . انظر ١٧٢ .

(١١١) يظهر هنا ، لأول مرة في « فيثون » ، مفهوم الطبيعة ( phusis )

والتأكيد هنا هو على توازن عمليات الطبيعة .

مقال : هي ضرورة مطلقة لامتلك.

— فا هي تلك النشأة المضادة؟

— فعل البعث .

فاستلرد : إذن ، فاذا كان لفعل الميلاد من جديد وجود ، فان النشأة عما هو  
[٧٢] ميت إلى الأحياء ستكون هي فعل البعث .

— تماما .

— إذن فهذا متفق عليه فيما بيننا : الأحياء يخرجون من الأموات  
كما (١١٢) أن الأموات يخرجون من الأحياء . وما دام الامر كذلك فقد بدا  
لي أن هذا برهان كاف على ضرورة أن تكون نفوس الموتى موجودة في مكان  
ما ، وأنها من هناك تعود إلى الظهور .  
فقال كيبس : إنه ليدو ، يا سقراط ، بما اتفقنا عليه ، أنه من الضروري  
أن يكون الامر كذلك .

فرد سقراط : فافظر الآن كيف أننا كنا محقين ، فيما اعتقد أننا ، في أن  
نتفق على هذا (١١٣) . ذلك أنه إذا لم يكن هناك تبادل دائم بين الأشياء التي تظهر  
إلى الوجود [ب] من بعضها إلى البعض ، وكأنها تدور دورة دائرية (١١٤) ، بل

---

(١١٢) أو « بقدر » . والجملة في الأصل منفية ، وهي حرفيا : « الأحياء  
لا يخرجون من الأموات بأقل من خروج الأموات من الأحياء » .  
(١١٣) إضافة لتأكيد مشروعية النتائج السابقة ، وذلك عن طريق إظهار  
التناقض غير المقبولة للفرض المضاد .

(١١٤) إضافة جديدة إلى مفهوم توازن الطبيعة . هذا ولمفهوم « الدورة » ،  
جنود عميقة في التراث اليوناني السابق على أفلاطون سواء عند الشعراء  
أو الفلاسفة .

كان التشوه يحصل في خط مستقيم من شيء إلى حده المواجهة لقطعودون العودقة من جديد إلى الشيء الآخر، ويكون إتخاذ الوجهة الأخرى، فإنك ستجد أن كل الأشياء سيكون لها في النهاية نفس الشكل (١١٥) وستعاني من نفس الحالة وسيتوقف تشوه الأشياء .

فسأله كييس : كيف هذا ؟

فاسترد سقراط : ليس صعبا مطلقا فهم ما أقول . فإذا وجد مثلا ، من جهة ، فعل التماس ، أما فعل الإستيقاظ فلم يظهر وينشأ من النوم ليعادله ، فإنك ستجد أن كل شيء سيدل في النهاية [ ح ] على أن حالة إندوميون ( ١١٦ ) ما هي إلا من قبيل الفكاهة ، فلن يكون بحاجة إلى أن يظهر في أى مكان حيث أن كل الأشياء ستكون في مثل حالته : أى ستكون في حالة النوم . وإذا كانت كل الأشياء متشابهة معا ولا يتميز بعضها عن بعض ، إذن فسرعان ما تصح كلمة أنكسا جوراس ( ١١٧ ) : « كل الأشياء معا . » وهكذا ، يا كييس الصديق ، فإذا حدث ومات كل ما يشارك في الحياة ، وأنه ، بعد أن يموت ، تحتفظ الأشياء الميتة بنفس الشكل ولا تبحث من جديد إلى الحياة ، ألا يبدو لك بضرورة قاهرة أن كل شيء سينتهي [ د ] بأن يموت ولن يكون هناك شيء حي البتة ؟ ذلك أنه إذا كانت الأشياء الحية تأتي من

---

( ١١٥ ) ekhōma ، أو « الميتة » أو « الصورة » .

( ١١٦ ) شخصية أسطورية . وهب زيوس شبابا دائما ونوما متواصلا . ( وفي بعض الروايات أزل عليه هذا النقاب ) .

( ١١٧ ) يقال إن هذه كانت الكلمات التي اقترح بها أنكسا جوراس كتابه « في الطبيعة » ، معبرا عن حالة الأشياء قبل دخول نظام العقل عليها .

أشياء غيرها ، وأنه حدث وماتت هذه الأشياء ، فالأمر يكون السيل من أجل  
الآن تهوى الأشياء كلها إلى قاع الموت ؟

فقال كيبيس : لا أرى شيئاً واحداً فيها يظهر لي ، بل يبدو أمامي أن ما تقول  
حق كل الحق .

فقال : فعلا يا كيبيس ، ليس هناك شيء أكثر حقيقة من هذا ، ولم نخطأ  
نص حينما اتفقنا حوله ، فالواقع أن هناك عودة إلى الحياة وأن الأحياء ينشأون  
من الأموات وأن نفوس الموتى [ هـ ] تبقى موجودة [ ومصر النفوس الطيبة  
أفضل ، ومصر السيئة أسوأ ] ( ١١٨ ) .

## ب

برهان التذكر ( ٧٢ هـ — ٧٧ ب )

يضيف كيبيس من تلقاء نفسه برهانا جديداً يضاف إلى ما قاله سقراط ، وهو  
أنه إذا كان صحيحاً أن التعلم ليس في الواقع ، كما يقول سقراط ، أي أفلاطون في  
الحقيقة ، إلا تذكر ، فإن هناك ضرورة أن نكون قد تعلمنا العلم الذي نتذكره  
الآن في وقت سابق على ميلادنا وعلى اتخاذنا الشكل الإنساني الذي نحن عليه ،  
إذن فالنفس خالدة . ولكن سيمياس يطلب [يضاح هذا البرهان وتقصيه ، فيشير

---

( ١١٨ ) العبارة الأخيرة منقاة فيما يبدو على النص الأفلاطوني ، ولا نعتقد  
أن لها مكاناً طبعياً هنا ( على عكس ما يعتقد رويان في تعليقه على النص ) لأن  
برهان الأعداد لا يتحدث عن جزء النفس بل من بعض استمرار وجودها .

ييس كإلى أتا إذا ألقينا على شخص أسئلة حول مسألة ما، وفي ميدان الرياضيات على الأخص ، فانه سيكشف بنفسه الحقيقة حول هذا الأمر ، على شرط أن توضع الأسئلة بناية ، ووصوله هذا إلى الحقيقة حول تلك المسألة غير ممكن إلا إذا كان يمتلك في ذاته العلم .

ولكن تفصيل البرهان وعرضه من زاوية أخرى أشمل يتم على يدى سقراط ، وهو يبدأ بتحديد معنى التذكر . فالتذكر هو الوصول إلى علم شيء عن طريق ( أو بوساطة أو بمناسبة ) شيء آخر( مثلا تذكر شخص عند رؤية قيثارة أو معطف أو غير ذلك ، أو تذكر سيمياس عند رؤية كيبس وهكذا ) ، وذلك سواء أكان الشيئان متشابهين أم غير متشابهين . وفي حالة الأشياء المتشابهة فان الذهن يقارن بين الشيئين ويتساءل عن مدى تشابههما . ولناخذ مثلا قطعتين من الخشب ، فاتنا نتساءل عما إذا كانتا متساويتين أم لا ، لانها تبدو ان أحيانا متساويتين وأحياناً غير متساويتين ، ولكننا عن طريقها نصل إلى فكرة المساواة في ذاتهما، وهى تختلف كثيراً بل جوهرها عن هذه القطعة من الخشب أو تلك ، على الأقل لأن هذه القطعة تبدو حيناً متساوية وحيناً غير متساوية، أما المساواة فانها دائماً كما هي ولا يمكن أن يقال إنها غير متساوية أو يمكن أن تكون كذلك .

ومكنا ، ورغم الاختلاف بين الأشياء المتساوية والمساواة في ذاتها ، إلا أننا نصل إلى علم هذه الأخيرة عن طريق تلك الأشياء، وهذا لا يمكن أن يسمى إلا تذكراً . ويضيف سقراط أن كل الأشياء المتساوية لا يمكن إلا أن تكون أقل مرتبة من « المساواة » ذاتها ، بل إنه يمكن القول إن الأشياء الحسية المتساوية تتطلع إلى « كمال » المساواة في ذاتها ولكنها تظل دائماً ناقصة منها . هذا المفهوم ، مفهوم « المساواة في ذاتها ، جاءنا من مشاهدة أشياء حسية متعددة ، ولكن حتى نتحدث عن مساواة شيء بشيء ، فلا بد أن نكون قد أحطنا علماً من قبل هذا ، أى

تجلى الخبرة الحسية ، بفكرة « المساواة في ذاتها » ، ولما كنا نستنضم الحواس منذ ولادتنا ، فلا بد من حصول هذا العلم لنا قبل الميلاد . وعلى مثال المساواة في ذاتها ، لا بد أن يكون علمنا سابقا بكل ما شاكلها من مفاهيم كالكبير في ذاته والصغير في ذاته وهكذا ... ولا بد أن تكون قد نسينا هذا العلم عند ميلادنا ( وإلا لكنا سنظل محتفظين به دائما ولن يكون هناك نسيان ولا تذكر ) ثم نعود لتذكركه عند رؤيتنا للأشياء الحسية . وهذا هو الحل الممكن الوحيد لأن التجربة تظهرنا على أن كل البشر لا يدركون هذه المفاهيم التي أثّرنا اليها ، ولكنهم يصلون اليها بعد التجربة الحسية ، فلا بد أنهم يتذكرون علما سابقا لهم لأن هذه المفاهيم لا توجد فيما يقدمه الحس اليها ، فمن أين ستأتى إذن إلا من علم سابق لنا ولكننا نسيناه ؟ ونتيجة هذا هو أنه لا بد أن تكون نفوسنا قد وجدت قبل اتخاذها الهيئة الإنسانية ، أى قبل اتحادها مع البدن ولا بد أن تكون عند ذاك حاضرة على الفكر ، أى على العلم .

#### طبيعة النفس :

ومن الطبيعي أن نعود هنا في هذا الجزء إلى النظر إلى النفس على أنها كيان مفكر ، وهو ما نجد واضحا أو مضمنا أثناء كل البرهان . ولكن هذا الجزء يتيح لنا أن نحدد كلامنا على نحو أدق فنقول إنه ينظر إلى النفس باعتبارها وحادة على المسكر ، ( ٧٦ - ) ، وهو ما يعنى بالطبع أن جوهر النفس هو الفكر أو القدرة العلمية بوجه عام . والجديد هنا بصد هذا شيان : الأول أن ربط الخلود بتذكر المثل العقلية يسمح بصياغة الأمر صياغة أكثر شخصية عما قبل ، ومن هنا كان استخدام تعبير « نحن » في خاتمة البرهان ( ٧٦ - ١٧٧ ) . الشيء الجديد الثانى والأهم هو ربط النفس بالمثل العقلية . والعلاقة بين الطرفين لا تزال حتى الآن علاقة عارف ومعرّوف ، ولكن جوانب أخرى من هذه العلاقة ستوضح في القسم التالى من المحاور ، وستكون هذه العلاقة

هي أساس البرهان التالي ولله. أخيراً فإن النفس ككيان قائم بذاته أمر يفترضه البرهان التالي ، ويظهر ذلك بصورة واضحة في ٧٦ - ٥ ، وهو نص يتحدث عن استقلال النفس عن « الصورة البشرية » التي ستخضعها ، لحق قبل وقوعها في هذه الصورة فإن النفس كانت لها مقومات الكائن المستقل ذي النشاط الخاص .

### المخالفون :

فهذا الدليل الجديد يقدم على لسان كيئيس أولاً ، وإن كان تقديمه يعتمد على مذهب يقول به سقراط ( أى أفلاطون ) ، ألا وهو أن التعلم ما هو في الواقع إلا تذكر . فإن كان ذلك كذلك ، فلا بد أن تكون النفس قد وجدت قبل اتخاذها الهيئة الإنسانية ، وهكذا فإنها خالدة . هذا هو برهان التذكر كما قدمه كيئيس ، ولكن سقراط يعود لتعميقه ويعرضه عرضاً جديداً بل ومختلفاً بعض الشيء لأنه سيعتمد اعتماداً أساسياً على نظرية المثل محدداً هكذا مضمون التذكر ( أى يجيباً على سؤال : تذكر ماذا ؟ ) وهو ما كان غامضاً في كلام كيئيس .

والبرهان الحقيقي لا يبدأ إلا في ١٧٤ الآن كل الجزء ١٧٣ - ١٧٤ يفرد أفلاطون لشرح عام للحق التذكر . ويمكن تقسيم مراحل البرهان إلى سبعة مثلاً :

- ١ - هناك أشياء متساوية ولكن هناك إلى جانبها « المساواة » في ذاتها ، وفي موجودة ونحن نعرف ما هي ( ١٧٤ - ب ) .

- ٢ - هذه المساواة في ذاتها ( وهي خلال كل هذا الحديث تأخذ كشوذج فقط ) تختلف عن الأشياء المتساوية من أخشاب وأحجار وغير ذلك ، فعلى حين أن هذه القطعة من الخشب قد تبدو متساوية مع تلك وغير متساوية مع تلك الأخرى ، فإن المساواة ذاتها تظل هي هي ( ١٧٥ - ب ) .

- ٣ - ورغم هذا الاختلاف إلا أننا نصل إلى مفهوم المساواة في ذاتها عن

طريق مقابلتنا لهذه الأشياء الحسية المتساوية (٧٤ ب - ج) .

٤ - ولكن لما كنا لا نجدما في خبرتنا الحسية مثلاً نجد هذه الأشياء - فلا بد أن نكون قد عرفناها قبل ميلادنا أى قبل أية خبرة حسية لنا ، وذلك لأننا حينما نرى مثلاً قطعة من الخشب متساوية فأتنا نقول إنها ترغب في أن تكون على مثال هذا الشيء الموجود وجوداً حقيقياً (وهو هنا المساواة في ذاتها) ولكنها لا تستطيع . وهكذا فأتنا في نفس لحظة الإدراك الحسى ندرك في نفس الوقت العلم بهذا الشيء في ذاته ، ولكن لما كانت معرفته غير حسية ، لأن الموجود في الحس أشياء تقرب من المساواة ولكنها ليست هي المساواة ولا تستطيع أن تكون كذلك ، فلا بد أن تكون قد حصلنا هذا العلم قبل أية تجربة حسية (٧٤ د - ١٧٥) .

ومن جهة أخرى فإن الدليل على أهمية هذا العلم بالأشياء في ذاتها ، بل على ضروره وبالتالي على وجوده لدينا قبل التجربة الحسية ، هو أنه لازم لكل إدراك حسى (وهنا تقرب من المعرفة التى ستسمى عند البعض «قبلية» (a priori) لأنها لم تأت من التجربة الحسية فلا بد أن تكون قد حصلت «قبلها» ) ، فنحن لا ندرك الأشياء الحسية المتساوية إلا بمقارنتها مع المساواة في ذاتها التى تقوم . هكذا بوظيفة المعيار (١٧٥ ب - ج) .

٥ - وهكذا إذا كنا لابد قد حزنا هذه المعرفة قبل الميلاد (٧٥ ج - د) ، فإنه يكون أمائنا إمكانات : أ) أن نكون قد ودينا ومتنا هذه المعرفة في إدراكنا الواعى ، ب) أن تكون قد فقدناها في لحظة الميلاد . والإمكان الأول يتضمن كما هو واضح أننا نعلم علما واعيا بكل هذه الموجودات في ذاتها ، كالجمال في ذاته والقوى في ذاتها وغير ذلك ، والعلم ينق النسيان ، ولكننا نرى أن كثير من البشر لا يدركون على الفور وجود هذه الأشياء في ذاتها فيحتاجون لإعمال

الفكر حتى يصلوا إليها ، إذن فالإمكان الأول تكذبه الوقائع . وهكذا يبقى  
الإمكان الثانى وتكون معرفتنا في هذه الحياة لتلك الموجودات الحقيقية تذكر  
تلم كما قد حصلنا عليه قبل الميلاد ( ٧٥ - ٧٦ ) .

٦ - يثير سيمياس في النهاية اعتراضاً لا يستغرق سقراط وقتاً طويلاً من أجل  
الرد عليه ، وهو أنه مادام من المعترف به أننا لا نحصل هذا العلم من خبرتنا الحسية  
بعد الميلاد ، فإنه يكون من الممكن أن نكون قد حصلنا عليه إما قبل الميلاد أو  
لحظة الميلاد نفسها . ولكن سقراط ينيبه إلى اتفاقه أننا لا نولد بهذا العلم موجوداً  
في وعينا الواضح ، أى أننا نولد ونحن ناسين له ، فهل سنسأه في نفس لحظة  
الحصول عليه ؟ هذا غير ممكن ، ولا يبقى إلا أن نكون قد حصلنا على ذلك العلم  
قبل الميلاد .

( ٧ ) ولكن هذا يفترض وجود النفس وتملكها للفكر قبل التحامها بالجسد  
وهو المطلوب إثباته .

وواضح مدى تعقد هذا البرهان بالإضافة إلى البرهان السابق ، فهو يبنى  
خلود النفس على علمها بالمثل ، ويفسر تذكر هذا العلم بالإشارة إلى التجربة الحسية  
وهو في هذا يتضمن ألواناً من العلاقات بين المثل والأشياء الحسية وبين المعرفة  
العقلية والمعرفة الحسية ، بل إنه يعرض لبعض جوانب الإدراك الحسى ومتضمناته .  
وهذا البرهان أكمل من السابق ، لأنه وحده يصل إلى النتيجة التى كان كليس  
قد طلب الوصول إليها ( ٧٠ ب ) ألا وهى إثبات وجود النفس وإثبات نشاطها  
وإثبات أنها حائزة على الفكر ، هذا على حين أن البرهان الأول لا يذكر شيئاً  
عن الفكر بل لا يتحدث عن النفس ككائن عارف على الإطلاق ، فهى عنده كما  
لاحظنا الكائن الحي وحسب . ومن هذه الوجهة ننظر فإن برهان التذكر  
يكمل بوجه ما البرهان الأول ، وقد يؤكد هذا أن كليس يتدفق في عرضه

المبدأى له ( ٧٢ هـ ) بعد الإتياء من الأول مباشرة . ورغم ذلك فإن البرهان فى الثالث كل مقومات الإستقلال ويمكن أن يؤخذ بمفرده . على أنه قد يعتبر أنقص من الأول بوجه من الوجوه . ذلك أن الأول لا يعتمد على شىء إلا على قبول : ( ا ) وجود الأضداد ، ب ) وأن حركة نشأة الأضداد تذهب فى اتجاهى الضدين معا . أما برهان التذكر فإنه يعتمد على نظرية قائمة بذاتها هى نظرية التل وسرى من بعد أنها ستكون موضعا للنظر . ولكن نهاية برهاننا نفسه تبين الأساس القرصى الذى يقوم عليه : فإذا كانت التل موجودة حقيقة ( وهو أمر قبله المتحدث ولكنه لم يشخص ) كانت النفس موجودة ، أما إذا لم تكن موجودة فإن الحجة تسقط . ( ٧٦ د - هـ ) .

### التل :

رغم أن سيمياس يعلن ( ٧٦ هـ - ١٧٧ ) اعتقاده بوجود التل أو الجواهر أو الأشياء فى ذاتها ، إلا أننا يجب أن نتذكر أن أول ذكر للتل فى هذا الجزء . ( ١٧٤ ) يأتى على شكل تساؤل حول قبول وجودها أو عدم قبوله ، وأن سقراط يحتاج أثناء ذلك إلى شرح ما هى وإلى تفسير كيفية وصولنا إليها بعد ذلك ، وهذا كله يعنى أن النظرية لا تزال غير واضحة المعالم .

والتل هنا هى موضوع للمعرفة قبل كل شىء ، ولهذا لا نجد حديثا مباشرا عنها معظم الوقت . وهى تسمى هنا ، كما فى القسم السابق ، بالأشياء فى ذاتها وكذلك بالجواهر ( ٧٦ هـ ، ١٧٧ ز ) ، وهى « موجودات » ( ٧٤ د ) . والحديث عنها مرتبط بمقارنتها بالأشياء الحسية التى تتطلع إلى أن تكون على شكلها ( ولاحظ تعبير « على مثالها » ) ولكنها لا تستطيع ، وهذا يضع أيدينا على صفة أساسية للتل كما تظهر فى هذا الجزء هى صفة الكمال . وهذا الكمال يظهر أيضا من اعتبار أن الأشياء الحسية « ناقصة » ، ليس فقط لأنها لا يمكن

أن تكون مثلاً متساوية تمام المساواة ، بل وكذلك لأنها متساوية حيناً  
وغير متساوية حيناً آخر .

وكما كان الحال في القسم السابق ، فإن النفس هنا تظهر وثيقة العلاقة بالمثل ، ورغم  
أنه لا تفصيل هناك لهذه العلاقة ، وهي أساساً علاقة معرفة ، إلا أن هناك عبارة  
تجذب النظر ، هي تلك التي يقول فيها أفلاطون عن تلك الأشياء في ذاتها . إنها  
ملك للنفس ، ( ١٨٧٦ - ٢ ) . ولا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن لكل ما هي  
إلا مفهومات ، لا وجود لها إلا في النفس ، وإنما تعني تلك العبارة أن الوصول  
إليها غير ممكن إلا بالنفس ، وأن ذلك يتم في العالم الآخر ، وحينئذ تأخذ النفس  
الصورة البشرية فإنها تكون حاصلة عليها ، أي على علمها كما نفهم مباشرة من  
العبارة العربية ، وعلى هذا يمكن أن نقيس في فهمنا للتعبير اليوناني .

### المعرفة :

مع هذا البرهان تصبح المعرفة ، بمعنى ما ، قلب الخلود ، لأن كيبس لا يستطيع  
أن يتصور النفس بدون الفكر ، وبالتالي فلا خلود بفكر . ولا يقول لنا سقراط  
في هذا الجزء الشيء الكثير عن معرفة النفس الحقائق العقلية اللهم إلا أن النفس  
قد حصلت عليها الذي أصبح متممياً إليها وخاصة بها . ولكن المهم ، كما أشرنا إلى  
ذلك ، هو أن تنبه إلى أن التذكر هو تذكر لتلك الحقائق ، ومن هنا فإن نظرية  
التذكر المروضة هنا ليست نظرية في المعرفة بصفة عامة ، بل في المعرفة العقلية .  
فالسؤال الذي نضمه هو : كيف تأتينا معرفة تلك الحقائق رغم أنها ليست في  
الحس ؟ فالإدراك الحسي ليس هو موضوع البحث هنا ، وإنما يشار إليه فقط  
باعتباره الوسيلة أو المناسبة التي تجعلنا نتذكر الحقائق التي أدركناها قبل الميلاد  
ثم نسيناها . ونلخص في النقاط التالية ملاحظاتنا على الجواب المعرفي في  
الجزء الحالي :

١ - نظرية التذكر كما يعرضها كييس (٥٧٢ - ٧٢ ب) هي إعادة وتلخيص لما قاله أفلاطون في محاوره «مينون» (٨٠ هـ وما بعدها) ، ويظهر تطور النظرية في عرض سقراط لما فيا يلي كلام كييس .

٢ - تأكيده سقراط على أن التذكر يأتي بمناسبة المشاهدة أو غير المشاهدة ، الهدف منه هو تبرير أننا نصل إلى تذكر الأشياء في ذاتها رغم أنها مختلفة عن الأشياء الحسية .

٣ - الإدراك الحسي هو مدخل إلى المعرفة العقلية .

٤ - وفي نفس الوقت فإن المعرفة العقلية ضرورية للأدوات الحسية ، لأنها لا ترى أو نسمع شيئاً إلا وترجمه إلى « المثال » أو المعيار الكامل الذي على ضوئه يتم إدراك الشيء المحسوس ، وهذا واضح من نص ٥٧٦ د - هـ : « إذا كان يوجد ما نتحدث عنه مراراً وتكراراً ، الجمال والخير وكل ما فيه من هذا النوع ، وإذا كنا نرجع كل ما يأتي إلينا من الحواس إلى هذه الماهية التي اكتشفنا أنها موجودة وجوداً سابقاً وأنها تنتمي إلينا ، وتقارن كل ما يأتي من الحواس بها ، فإنه سيكون من الضروري ... الخ » . وهذا المذهب خطير في نتائجه حيث أنه يؤسس المعرفة الحسية على أساس من معرفة الحقيقة ذاتها . ولكن لما كان أفلاطون متجهماً أكثر وأكثر نحو فصل العالمين الحسي والعقلي فصلاً حاسماً ، فإنه لا يفصل هذه المسألة ولا يعود إليها لا هنا ولا في محاوره والجمهورية ، مثلاً .

٥ - نلاحظ أن الإصطلاح الأفلاطوني لا يزال هو الآخر في مرحلة المحاولة ، لأنه يستخدم هنا بصدد الأفكار الحسية إصطلاح *noia* (والمفكرة) (٧٣ - ١٠) ، وكذلك الفعل الآتي من نفس الجذر (في مواضع كثيرة) ، ونعلم أن الكلمات المأخوذة من هذا الجذر ستخصص ، في محاوره والجمهورية ، على سبيل المثال ، للدلالة على المعرفة العقلية الفلسفية (أنظر كذلك حالة مصطلح *dianoia*

( « الفكر » كلكه ) ، ٧٣ د ٧ وقارن شكل الخط في « الجمهورية » . من جهة أخرى فإنه يبدو أن أفلاطون قد استقر على تخصيص اصطلاح epistêmê ( العلم ) للمعرفة التي موضوعها الحقيقة ، ونلاحظ كذلك أنه يستخدمه أحيانا كثيرة في صيغة الجمع ، دالا به هكذا على « علوم » ، أو معارف جزئية ، بالمساواة في ذاتها مثلا أو بالعدل في ذاته ...

٦ — تسمية المعرفة الفلسفية للحقائق العقلية باسم « العدل » (الديالكتيك) ، والتي ستظهر في « الجمهورية » ، تجمد في نص ٧٥ د أحد جذورها . فهو نص يربط مباشرة بين معرفة « المثل » ومنهج الحوار بالأسئلة والأجوبة ، والحوار باليونانية diálogos ، ومنها كانت كلمة dialectic وغيرها بالغات الأوربية . وفي رأينا أنه من المحتمل أن يكون هذا النص على اتصال بالنص ١٧٣ الذي يعرض فيه كليس نظرية التذكر مؤكدا على ضرورة « وضع الأسئلة وضعا جيدا » ، « ومن هنا فإنه يمكن اعتبار نظرية التذكر في « مينون » السلف البعيد لنظرية العدل .

#### ٧٣ هـ — ٧٧ ب

[ ٧٣ هـ ] وهنا تدخل كليس : والحق يا سقراط أنه تبعا لتلك النظرة ، على شريطة أن تكون صائبة ، التي اعتدت أن تكررهما مرارا ( ١١٩ ) والتي تقول إن التعليم عندنا ما هو شيء آخر غير التذكر ، فإنه يتبع ضرورة أن نكون قد تعلمنا على نحو ما في زمن سابق ما نحن نتذكره الآن . ولكن هذا [ ٧٣ ] أنه يكون ممكنا إلا إذا كانت نفسنا قد وجدت في مكان ما قبل أن تأخذ الشكل

---

( ١١٩ ) الإشارة هنا لاشك إلى محاوره « مينون » ، لأفلاطون .

الإنسانى الحالى لما . وهكذا وبما لهذا فانه يبدو أن النفس شيء (١٧٠) خالد .  
فأخذ سيمياس الكلمة وقال : ولكن ، يا كيبس ، كيف فيبرهن على هذا ؟  
ذكرنى حيث أتى لا أتذكر ذلك فى وضوح فى الوقت الحاضر .

فقال كيبس : هناك برهان واحد ، وهو أعظم البراهين على ذلك : أن الله  
إذا سأل الناس ، هل أن يحسن وضع الأسئلة ، فإنهم من أنفسهم سيتذكرون  
الطبيعة التى عليها كل شيء ، هذا على حين أنهم لو حدث وكانوا لا يجوزون هم  
أنفسهم العلم والفهم الصائب (١٧١) ، إذن لما كان فى مقدورهم فعل هذا . وإذا  
مام [ب] وضعوا أمام شكل هندسى أو شيء آخر من هذا النوع ، فعندها  
سينكشف بكل وضوح أن الأمر كذلك .

وقال سقراط : وإذا لم يكن هذا قد أفنك يا سيمياس ، فانظر إذا لم  
يجعلك فحص الموضوع على النحو التالى تتفق معنا فى رأى . أليس ما يسبب تشككك  
هو على الدقة : كيف يكون ما يسمى بالتعلم تذكر ؟

فرد سيمياس : أما أتى أشك ، فليس الأمر كذلك . إنما ما أحتاج إليه هو هذا :  
أن أكون فى الحالة التى تتكلم عنها الحجة ، ألا وهى حالة التذكر (١٧٢) . وأكاد  
الآن بالفعل ، تحت تأثير ما حاول كيبس عرضه ، أكون قد تذكرت واقتمت .

(١٢٠) سكرر كثيراً كلمة شيء كما قلنا ، وهى أحيانا بمعنى موجودا ، أو  
كائنا وأحيانا أخرى د أمرا ، أو اعتبارا ، وتدل أحيانا على المثل ذاتها ( مثلا  
١٧٤ ) . انظر فوق ، هامش ٦٢ .

(١٢١) epistēmē... kai orthos logos

(١٢٢) تعبير أتيق عن عدم فهم مضمون قضية أن التعلم تذكر ، أو عن عدم  
تذكر على الأقل . وفيما سبلى سيره من سقراط أولا على أن التعلم تذكر ثم على خلود  
النفس بعد ذلك وإعتادا على هذا الأساس .

ورغم هذا فإني أريد أن استمع إلى ما تقول أنت عارضا للموضوع .  
 [ ب ] فقال سقراط : طريقى هي على النحو التالى . نحن متفقان ، أليس كذلك ،  
 على أنه إذا ما تذكر المرء شيئا ، فلا بد أن يكون قد عرفه من قبل ذلك .  
 فرد : تماما .

— فهل ستفق كذلك على أن المعرفة حينما تم على النحو التالى فإنها تكون  
 تذكر ؟ ماذا أقصد بهذا النحو ؟ هاهو : إذا رأى أحد شيئا ما أو سمعه أو أدركه  
 بحس آخر ، فإنه لن يعرف فقط هذا الشيء ، بل وكذلك فإنه سيفكر فى شيء  
 آخر ليس موضوعا لهذا العلم ( ١٢٢ ) بل لعلم آخر : أفلا يكون من الصواب أن  
 تقول إنه تذكر ذلك الشيء الذى جاءته فكرته ؟

[ د ] — كيف تقول هذا ؟

— فلأخذ مثلا مائلا . لاشك أن معرفة إنسان ما شيء ومعرفة قيثارة  
 شيء آخر ؟  
 — بالطبع .

— ألا تعرف أن الشاق ، عندما جمع أعينهم على قيثارة أو ملبس أو شيء  
 آخر إعتاد أحباؤهم استخدامه ، يحدث لهم وهم يدركون القيثارة أن تخطر على  
 أذهانهم صورة المحبوب الذى له هذه القيثارة ؟ وهذا هو التذكر ، تماما كما أن  
 من يرى سيمياس كثيرا ما يتذكر كيبس ( ١٢٤ ) ، وغير ذلك من آلاف الأمثلة .  
 فقال سيمياس : وإنها لآلاف بلا شك بحق زيوس .

---

( ١٢٣ ) epistēmē ، والقصود هنا معرفة شيء محدد وليس العلم بامطلاق ،  
 العلم الفلسفى .

( ١٢٤ ) وهذا يدل على تلازمها .

[ ٥ ] فاستطرد : إذن في مثل هذه الحالة هناك تذكر ، وخاصة عندما يحدث هذا بخصوص أشياء جعلها مرور الزمن أو عدم الإبقاء تنسى بالفعل (١٢٥) ؟ فقال : هو كذلك تماما .

وعاد سقراط يقول : كيف ؟ أليست رؤية حسان أو قيثارة مرسومين تذكر بإنسان ما ، وأن صورة سيمياس تذكر بكليس ؟ — تماما .

— كذلك إذن فإن رؤية صورة سيمياس تذكر بسيمياس نفسه ؟

[ ٧٤ ] فقال : من غير شك .

وهكذا ألا نخرج من كل ذلك بأن التذكر يتم أحيانا ابتداء من المشابه وأحيانا أخرى ابتداء من المختلف ؟ — هو يتم كذلك .

— وحينما يتذكر المرء شيئا ما ابتداء من الأشياء المتشابهة ، أليس من الضروري أن تعرض له هذه الحالة وهي أن يتفكر إذا كان هناك شيء ينقص أم لا في التشابه مع موضوع التذكر ؟ فقال : بالضرورة .

واستطرد سقراط : فانظر الآن إذا كان هذا صوابا : نحن نقول ، أليس كذلك ، بوجود شيء هو « المتساوي » ، ولست أقصد قطعة من الخشب متساوية مع قطعة أخرى أو حجرا متساويا مع حجرا آخر ولا أي شيء من هذا القبيل

---

(١٢٥) هكذا سترجم في الاغلب اليوناني eds ، وهو ما يقابله في الإنجليزية والالمانية والإيطالية والفرنسية على التوالي : already, schon, già, déjà .

ولكن شيئاً غيرهما ويندماهما جينما ، ذلك هو « المساواة في ذاتها » (١٢٢) . هل نقول إنها شيء موجود أم غير موجود ؟

[ب] فأجاب سيمياس : بل نقول بوجوده ، وحتى زيوس ، بالتأكيد كل التأكيد .

— وهل نعرف ما هو هذا الشيء في ذاته ؟

فرد سيمياس : بالطبع .

— فن أين أخذنا تلك المعرفة الخاصة به ؟ أليس من الأشياء التي كنا نتكلم عنها منذ لحظة ، من رؤيتنا لقطع من الخشب أو الأحجار أو لأشياء أخرى متساوية ، وإبتداء منها فكرنا في تلك المساواة ، وهي مغايرة لها ؟ أم لا يبدو لك أنها مغايرة ؟ ولكن انظر إلى المسألة من هذه الزاوية : ألا تبدو قطع من الخشب متساوية أو أحجار متساوية أحيانا متساوية وأحيانا أخرى غير متساوية مع بقائها على حالها ؟

— تماما كل التمام

[ج] — كيف ؟ ولكن هل بدت لك يوما الأشياء للمساوية في ذاتها (١٢٣) غير متساوية ، والمساواة لا مساواة ؟  
— أبداً يا سقراط ، أبداً .

---

(١٢٦) ما يشير إلى المثل سيكتب هكذا مادة لتمييزه .

(١٢٧) هكذا بالجمع بحسب نص بيرنت وهو صعب في الفهم . انظر تعليق كل من بلك ( Blue ) وما كغورث على النص ، وتحقيق روبان للنص وترجمته .  
والسياق العام يدل على المثل كما هو واضح من العبارة التالية .

فلاستيلرد سقراط : وممكنا فإن هذه الأشياء المتساوية والمساواة في ذاتها ليست نفس الشيء .

— لا يبدو لي ذلك إطلاقاً يا سقراط .

فقال : ولكن لا يزال أنك ، ابتداء من هذه الأشياء ، الأشياء المتساوية ، وهي المفارقة لتلك المساواة ، لا يزال أنك فكرت ابتداء منها في معرفة هذه المساواة وأخذتها منها ؟

فرد سيمياس : حق كل الحق ما أقول .

— وذلك سواء أكانت مشابهة لها أم لم تكن ؟

— نعم .

فقال سقراط : والحق أن ذلك لا يهم في شيء : فطالما أن النظر إلى شيء [ د ] يجعل إحصاءه يفكرنا بشيء آخر ما سواء أكان مشابهاً أم غير مشابهة . حين الضروري ، قال سقراط مستطرداً ، ( أن يكون هذا الذي حدث تذكراً . — تماماً .

وعاد سقراط يقول : كيف ؟ هل يحدث لنا شيء كهذا أمام قطع الأخشاب المتساوية وغير ذلك مما كنا نتحدث عنه منذ لحظة ؟ هل تبدو لنا متساوية كما هو حال وجود جوهر المساواة ذاته ، وهل ينقصها أم لا شيء بالقياس إلى هذا الجوهر من أجل أن تكون مماثلة للمساواة ؟

فأجاب : بل ينقصها الكثير في الحق .

— إذن فحين متفقون على أنه إذا قال شخص لنفسه ، عند رؤيته لشيء ما : هذا الشيء الذي أراه الآن يرغب أن يكون مماثلاً لشيء آخر مما هو موجود ، [ هـ ] ولكنه ناقص وليس في استطاعته أن يكون مماثلاً لذلك الآخر ، وهو أدنى منه في الدرجة ، فإنه سيكون من الضروري جمع هذه الأفكار أن يكون قد حدث

له من قبل معرفة ذلك الشيء الذى يقول ، من جهة ، أن الشيء الأول يشبه وإن كان ذلك ، من جهة أخرى ، على نحو ناقص ؟

— بالضرورة .

— ماذا إذن ؟ أليس شيء من هذا القليل هو ما قابلنا بخصوص الأشياء المتساوية والمساواة في ذاتها ؟

— بدون أى جدال .

— فن الضروري إذن أن تكون قد عرفنا مسبقاً المساواة ، وذلك قبل ذلك [ ٧٥ ] الوقت الذى رأينا فيه لأول مرة الأشياء المتساوية وتفكرنا أن كل تلك الأشياء تسمى إلى أن تكون شبيهة بالمساواة ، وإن يكن ذلك على نحو ناقص .

— هو كذلك .

— ولكننا على اتفاق أيضاً أن تلك الفكرة لم تأتأ ولم يكن من الممكن التوصل إليها من أى طريق إلا ابتداء من الإبصار أو اللمس أو الإحساس بحاسة أخرى من الحواس ، وعندى أن هذه الحواس كلها متشابهة ( ١٢٨ ) .

— هى متشابهة فعلاً باستقراط ، على الأقل فيما يريد هذا البرهان إيضاحه .

— ولكن يجب إذن أن تكون الحواس هى مصدر هذه الفكرة : أن [ ب ] كل ما فى المحسوسات يسمى نحو تلك المساواة في ذاتها ، وأنه أقص منها . أم ماذا تقول ؟

— هكذا كما تقول .

— وهكذا فقبل أن تكون قد بدأنا فى الإبصار أو السمع وغير ذلك من

---

( ١٢٨ ) حرفياً : واحدة ، أو نفس الشيء . . .

ألوان الإحساس فإنه كان يجب أن نكون قد حزنا علنا بالمساواة في ذاتها وبأنها موجودة إذا كان لنا أن نقرر بها الأشياء المتساوية التي ندركها في إحساساتنا ، وأن نبين أن كل تلك الأشياء ترغب من جهة في أن تكون مشابهة لتلك المساواة ولكنهما من جهة أخرى أخص منها .

— هذه نتيجة ضرورية لما سبق قوله ياسقراط .

— ولكن ألنا ، فور ميلادنا ، نبصر ونسمع ونستخدم حواسنا الأخرى ؟  
— بالطبع .

[ ج ] — فنقول إذن إنه يجب أن نكون ، قبل [ استخدام ] هذه الحواس ، قد حزنا العلم بالمساواة .

— نعم .

— ويجب إذن ، بالضرورة بحسب ما يظهر ، أن نكون قد حزناه قبل ميلادنا ؟

— هذا هو ما يظهر .

— إذن فإذا كنا حاصلين عليه قبل أن نولد وكما نولد معه ، فإذا تعلم ، قبل ميلادنا وفور أن نولد ، ليس فقط المساواة بل وكذلك العظم والصغر وكل ما هو من نفس النوع على وجه الإطلاق . ذلك أن البرهان الذي تقدمه الآن بخصوص المساواة لا ينطبق عليها فقط بل وكذلك على الجمال في ذاته [ د ] والخير في ذاته والعدل في ذاته والقوى في ذاتها ، وكما نقول ، على كل ما نختمه بمفاهيم الوجود في ذاته (١٢٩) سواء في أسئلتنا حين نسأل أو في إجاباتنا حينما نجيب (١٣٠) . وعلى

---

(١٢٩) أى الوجود الخالص البائس .

(١٣٠) إشارة إلى منهج الحوار ، «الديالكتيك» .

هذا النوع فإنه من الضروري أن يكون قد حزننا علوم هذه الأشياء قبل  
أن نولد .

— هو كذلك .

— وإذا لم تكن قد نسبتها بعد علمنا بها في كل مرة ، فإننا نولد دائماً ونحن  
غرفها ونعرفها دائماً طوال الحياة . ذلك أن المعرفة هي الحفاظ على العلم بعد  
الحصول عليه وعدم فقدته . أولنا نقول ياسيمياس إن النسيان هو فقد العلم ؟

[ أ ] فقال : من غير شك يا سقراط .

— وإذا افترضنا أننا فقدنا ، ونحن نولد ، ما كنا حاصلين عليه قبل الميلاد ،  
فإننا بعد أن نستخدم حواسنا مع تلك الأشياء نستعيد العلوم التي كنا حاصلين  
بالفعل عليها من قبل . وهكذا ألا يكون ما نسميه بالتعلم استعادة لمعلم مملوك ؟  
وإذا قلنا إن هذا « تذكر » ، ألا نقول حقاً ؟

— بالطبع .

[ ٧٦ ] — ذلك أنه قد ظهر أنه من الممكن حيننا ندرك شيئاً حسياً ، سواء  
بالنظر أو بالسمع أو بحاسة أخرى ، فإن هذا يفكر بشيء آخر كان قد نسي وكان  
معه على علاقة سواء بالاختلاف أو بالمشابهة . وهكذا ، كما أقول ، فأحد شيئين :  
إما أننا نولد عالمين بتلك الأشياء ونظل جميعاً ( ١٢١ ) نعلمها طوال الحياة ، وإما  
أن هؤلاء الذين يقول إنهم « يتعلمون » فيما بعد ( ١٢٢ ) لا يعلمون شيئاً غير أن  
يتذكروا ، وهكذا يكون التعلم تذكراً .

---

( ١٢١ ) أي كل البشر . ولكن سقراط سيبين بعد قليل أن هناك كثيراً من  
البشر من لا يعرفون ما هي « المثل » .  
( ١٢٢ ) أي بعد الميلاد .

— وإنه لكذلك إلى أبعد الحدود يا سقراط .

— فإذا تختار إذن يا سيمياس : أتأثرت وفينا العلم ، [ب] أم أتنا تذكر  
بعد أن نكون قد حوينا العلم من قبل ؟

— ليس في مقدورى أن أختار على الفور .

— كيف ؟ لا تستطيع أن تقوم بهذا الاختيار ؟ فإذا سيكون رأيك فيما على :  
الرجل الذى يعرف ، هل سيكون قادراً على تبرير الأشياء (١٣٣) التى يعرفها أم لا ؟  
فأجاب : هناك ضرورة مطلقة بذلك .

— وهل يبدو لك أن الجميع قادرون على الدفاع بالبرهان عن تلك الأشياء  
التي كنا نتحدث عنها الآن (١٣٤) ؟

فقال سيمياس : لكم أود أن يكون الأمر كذلك . ولكن الذى أخشاه  
كثيراً هو ألا يكون أحد بين الناس قادراً ، غداً في مثل هذه الساعة (١٣٥) ، على  
أن يفعل ذلك كما يجب .

[ = ] فقال سقراط : لا يبدو لك إذن يا سيمياس أن الجميع يعرفون  
تلك الأشياء ؟  
— أبداً .

— إذن فهم يتذكرون ما كانوا تعلموه من قبل ؟

---

(١٣٣) donnai logon . قطعة ذات خطر في الفلسفة الأفلاطونية : علامة

الفيلسوف القدرة على التبرير أى على البرهنة ، وذلك بالرجوع إلى أصول .  
قارن ترجمتنا المختلفة بعض النسخ لنفس التعبير في السطور التالية مباشرة .  
« بالدفاع بالبرهان » .

(١٣٤) أى بالمثل .

(١٣٥) أى بعد رحيل سقراط .

— بالضرورة .

— فتي إذن حصلت نفوسنا على معرفتها؟ ليس ذلك على أية حال بعد أن يكون البشر قد ولدوا ؟

— بالطبع لا .

إذن فقبل ذلك .

— نعم .

— إذن فقد كانت نفوسنا موجودة وجوداً سابقاً وقبل أن تكون على الشكل (١٣٦) ، الإنسانى ، منفصلة عن الجسد ، ويملكه الفكر (١٣٧) ؟

— هذا يا سقراط إلا إذا كنا نحصل على تلك المعارف في اللحظة نفسها التي نولد فيها ، حيث أنه يبقى ذلك الوقت .

[ د ] — فليكن ذلك يا صاحبي . . لكن في أى وقت آخر تفقدها إذن ؟ فنحن لا نولد مالم يكن لما (١٣٨) كما اتفقنا على ذلك متدلخطة ، فهل نفقدها في نفس اللحظة التي نحصل فيها عليها؟ أم أن في مقدورك تحديد وقت آخر ؟

— أبداً يا سقراط ، وكأني بسبب عدم انتباهي لم أقل شيئاً .

واستطرد سقراط : أو ليس الأمر إذن على هذا النحو يا سيمياس : إذا كان يوجد ما نتحدث عنه مراراً وتكراراً ، الجمال والخير وكل ماهية (١٣٩) من هذا النوع ، وإذا كنا نرجع [ هـ ] كل ما يأتي إلينا من الحواس إلى هذه الماهية

---

. eidos (١٣٦)

(١٣٧) وهو ما كان المطلوب إتياءه في ٧٠ ب . ولكن قارن نهاية البرهان

الأول (٦٩ د) .

(١٣٨) تملكوا وأصيا .

. ousia (١٣٩)

التي اكتشفنا أنها موجودة وجوداً سابقاً وأنها تنتمي إلينا (١٤٠)، وأتينا نقارن كل ما يأتي من الحواس بها ، فإنه سيكون من الضروري ، إذا كانت هذه الماهيات موجودة ، أن تكون نفوسنا كذلك موجودة ، وذلك قبل أن تولد نحن . أما إذا لم تكن تلك الماهيات موجودة ، ألي يضيع برهاننا هباء ؟ (١٤١) أليس هذا هو الوضع : أنها نفس الضرورة التي تقضي بوجود هذه الأشياء ويوجد نفوسنا قبل أن تولد ، أما إذا لم تكن تلك موجودة فلن تكون هذه موجودة ؟

فرد سيمياس : إنه يبدو لي يا سقراط ، بما يفوق الوصف ، أن هناك نفس هذه الضرورة . ولقد أحسن البرهان بأن لجأ إلى [٧٧] الوجود المترابط بين نفسنا قبل أن تولد وللماهية التي تحدث عنها الآن . ولست أرى من جانبي شيئا يفوق في وضوحه وضوح أن كل تلك الأشياء ، كالجمال والخير وكل ما كنت تحدث عنه الآن ، يوجد أوثق ما يكون الوجود (١٤٢) . وإنني لأعتر أنه قد برهن على ذلك برهاناً كافياً .

فقال سقراط : وماذا عن كيبس ؟ لأنه يجب أيجنا إقناع كيبس .

فرد سيمياس : هو مقتنع اقتناعاً كافياً فيما يبدو لي ، وذلك رغم أنه أكثر الخلق مثابرة في النظر إلى البراهين بعين الشك . وإنني أعتقد أن اقتناعه لا يتقصده شيء فيما يخص هذا : أن قبل ميلادنا [ب] كانت نفوسنا موجودة .

---

(١٤٠) لأننا قد حصلنا على عليها .

(١٤١) نظرية المثل هي اذن الأساس الأخير لهذا البرهان (برهان التذكّر) .

(١٤٢) حرفياً : إلى أكبر درجة ممكنة ، أي يقينا .

إعترض (٧٧ ب - ٢) - رد سقراط (٧٧ - د) - ضرورة  
 النفس من جديد (٧٧ د - ١٧٨) - برهان البساطة (٧٨ ب - ٨٠ د) -  
 نتائج (٨٠ - ٨١) - طبقات الأنفس (٨١ - ٨٢) - طريق  
 الفلسفة طريق الفضيلة والخلود (٨٢ د - ٨٤ ب) .

يعتبر كيبس وسيمياس أن برهان التذكر لا يمكن إلا للتدليل على وجود  
 النفس وجوداً سابقاً على دخولها الجسد ، أما وجودها بعد انفصالها عنه ، أى  
 الخلود على الدقة ، فإن هذا أمر لا يزال في حاجة إلى البرهنة عليه ، ولا يزال  
 خوف العامة من تبثر النفس في الهواء عند خروجها من الجسد قائماً ، فليس هناك  
 ما يمنع من وجودها قبل الميلاد وفنائها عند الموت . ويرد سقراط على ذلك بأن  
 شقى البرهان متوافران من الآن إذا ضم برهان الاضداد إلى برهان التذكر ،  
 لأن الموت سيتبع ضده أى الحياة ، وهكذا تكون النفس موجودة بعد الموت .

ولكن سقراط ، رغم رده على الإعراض رداً قوياً ، يدرك أن كيبس  
 وسيمياس يرغبان في التعمق في فحص المسألة على نحو أكبر ، لأن الخشية عند  
 البشر كبيرة أن تذهب الريح بالنفس عند إطلاقها من الجسد كل مذهب . فيبدأ  
 في النظر من جديد في موضوع الخلود ويقول : يجب أن تتساءل أى نوع من  
 الأشياء يحدث له أن يتبدد ويفنى وأياً لا يمكن أن يفنى ، ثم أن تنظر بعد ذلك  
 إلى أى هذين النوعين تنتمى النفس . وأول ما يبدو هو أن الشيء المركب من  
 أجزاء هو الذى يتعرض للتحلل إلى الأجزاء التى تكون منها ، أما غير المركب  
 أى البسيط التكويني فإنه لن يتحلل إلى أجزاء لأنه لا أجزاء له . وكذلك فإن  
 الأشياء التى تكون دائماً على نفس الحال وتبقى هى هى ليست أشياء مركبة بل هى  
 أشياء بسيطة ، أما ما كان حيناً على حال وحيناً على حال آخر فإنه لا بد مركب

وليس بسيطاً . فإذا رجعنا الآن إلى تلك الجواهر التي تحدثنا عنها والتي قلنا عنها إنها الوجود الحقيقي ، فإننا نلاحظ أنها تبقى دائماً بالضرورة هي هي وعلى ما هي عليه ، ومثال ذلك المساواة في ذاتها ، أو الجمال في ذاته ، وهكذا ، أما الأشياء الكثيرة المتساوية أو المتشابهة أي الحسيات التي تحمل نفس أسماء هذه الجواهر فإنها لا تبقى أبداً على نفس الحال . ونلاحظ أن هذه الأشياء الأخيرة محسوسة أما الأخرى فغير محسوسة . وهكذا يكون لدينا نوعان من الموجودات : المرنى وغير المرنى ، أو المنظور وغير المنظور أو الظاهر والخفي .

ولنتساءل الآن : إلى أي من هذين النوعين النفس أقرب ؟ واضح أنها أقرب إلى النوع الخفي غير المنظور ، وأنها حين تكون مع ذاتها قائمة بذاتها تصبح على حال واحدة لا تتغير . حدث ذلك عند اتصالها بالجواهر الخالصة الخالدة الأبدية الثابتة ، أما عند اتصالها بالجسد وعن طريقه بالأشياء المحسوسة فإنها تتجذب نحو ما هو متغير ويصيبها هي نفسها الإضطراب ويظهر من كل هذا أن النفس أقرب بالفعل إلى ما هو على نفس الحال منها إلى النوع الآخر .

ويمكن أن ننظر إلى الأمر من وجهة أخرى . فإن النفس في علاقتها بالجسد تبدو المدبرة والموجهة أي تبدو أقرب إلى السيد والجسد أقرب إلى العبد . ولما كان ما هو الإلهي ( في رأى أفلاطون ) يميلوا بطبيعته ليكون سيّداً وموجهاً وما هو فان ليكون مسوداً وموجهاً ، فإنه يظهر لنا من هذه الواجهة للنظر أيضاً أن النفس تقبى الإلهي والجسد يشبه العاني .

من كل هذا يظهر أن النفس بطبيعتها لا تتحلل أو تتكاد ، أما الجسد فهو الذي يتحلل سريعاً ويفنى . ويعنى سقراط في تعميق الأمر وفي التأكيد على هذه النتيجة فيلاحظ أن الجسد نفسه ، وهو على ما وصفناه به ، يستطيع أن يحتفظ بكيانه أو ما يقرب من ذلك مدة طويلة كما يحدث في حالة تحنيط الأجسام في مصر

( التي يعرفها أفلاطون جيداً لأنه زارها طويلاً ) ، فإياك إذن بالنفس وصفاتها  
حتى على ما وصفنا ؟

كلا ، لن تبعثر النفس هباءً وإنما هاهو ما سيحدث على كل احتمال . إذا كانت  
النفس خالصة من كل علاقة مع البدن وتدريب على أن تكون مع نفسها وحسب ؛  
أو بعبارة أخرى إذا كانت قد أخذت نفسها على التفلسف ، فإنها عند الموت ستذهب  
إلى العالم الإلهي الخالد الحكيم لأنها شبيهة به وتدريب على التشبه به وابتعدت عن  
جنون الجسد وعن ألوان الحب الوحشية التي يدفع إليها . أما إذا كانت عند  
الموت غير طاهرة بل متعلقة بالجسد وملوثة بأدراجه ولا تعتمد في غير حقيقة  
المحسوس وتخاف من الخلق على العيون والذى لا يدركه إلا العقل ، فإن هذه العناصر  
البدنية ستجعلها ثقيلة الحركة رغبة في العودة إلى العالم الحسي ، وهذا هو شأن  
النفوس التي ترى على هيئة الأشباح تهم حول القبور وهو عقاب لها على ما فعلت  
يستمح حتى يدفع بها جها للحسوسات إلى الهبوط مرة أخرى في جسد . وعند  
هذا فإن الهيئة الجسدية التي ستظهر فيها ستكون مناسبة للشرور التي اقترفتها ،  
فهناك نفوس ستظهر على هيئة الخمر والحوانات المشابهة وأخرى ستلبس لباس  
الذئاب وغير ذلك بما يناسب طريقته السابقة في هذه الحياة . أما النفوس التي  
اختارت سبيل الفضائل الاجتماعية من اعتدال وعدل ولكن بدون أن تكون  
تلك الفضائل قائمة على تدبر عقل بل على تقليد يحترم القيم الاجتماعية المتوارثة ،  
فإنها ستعود إلى الظهور على هيئة كائنات وديعة اجتماعية مثل الغنل والتحلل أو على  
هيئة الإنسان مرة أخرى . ولكن المكان الأعظم سينالته الفلاسفة حيث سيذهبون  
ليعيشوا أبداً في جوار الآلهة . من أجل مثل هذا الجراء العظيم يختار الفلاسفة  
حيل الفضيلة وليس لأنهم يخشون الفقر أو اليأس كما هو حال العامة المحين  
طغرة والمجاه وحسن السمعة بين الناس . إنهم يتبعون طريق الفلسفة أى طريق

التطهير . فالفلسفة تستلم نفوسهم وهى مكبلة بقيود الجسد وقد أضافت الصورة إلى قيودهم قيوداً ، فكان السجين هو الذى يريد من شد قيوده عليه ، فتجدهم الفلسفة شيئاً فقيئاً من أوهام الحس وتعودهم على جذب نفوسهم بعيداً عن الجسد لتكون وحدها ولتدرك أن الحقيقة ليست فى المحسوس المتغير بل فى تلك الأشياء فى ذاتها التى لاتصل إليها إلا إن كانت وحدها بتغير مشاركة الجسد . وهكذا تحرر النفس من أعظم الشرور التى تهرها عليها علاقتها مع الجسد ، ألا وهو اعتقادها أن موضوع شهوتها شىء حقيقى جداً وواضح جداً ، وتدرك زيف كل هذا . فهى إنما كانت تعتقد هذا الإعتقاد لأنه رأى الجسد ، وكانت الذات كالمسامير التى تقيدها إليه وتربطها به واحدة بعد الأخرى . فإذا أسلمت النفس ذاتها للفلسفة قادتها على طريق التطهير وهو طريق الحقيقة ، وجعلتها تترك طريق الظن لتدرك فى النهاية ما هو من جنسها وما هى به شبيهة ألا وهو العالم العقلى الإلهى . مثل هذه النفس التى لها مثل هذا الغذاء لا خوف عليها عند تركها الجسد ولا يجب أن يخشى سيمياس أو كيبيس من تبعثرها فى الهواء تبعثراً عند ذلك .

### طبيعة النفس :

هناك خصائص ثلاث رئيسية للنفس تظهر خلال هذا القسم المام من المحاورة . وهى ، بترتيب ظهورها ، كالتالى : عدم التركيب أو البساطة ، الثبات والحفاء . وواضح أن الخاصية الأولى هى أهمها بالنظر إلى موضوع الخلود ، ولكن الواقع أن طريق إثبات هذه الخصائص الثلاث للنفس هو الطريق العكسى لهذا الترتيب . لأن أفلاطون يبدأ أولاً ، فيما يخص النفس ، بإثبات الحفاء لما أى أنها غير منظورة بحاسة البصر ، وينتقل من الحفاء إلى الثبات على نفس الحال ( ٧٩ - ب - د ) ، ومن الثبات إلى البساطة يصبح الطريق بهذا ( ٨٠ ب ) .

قلنا إن هذه هى الخصائص « الرئيسية » للنفس . ذلك أنها تلتقى عدداً كبيراً

من الصفات نجمه مركزاً على الخصوص في ١٨٠ - ب . فهي : إلهية ، خالدة ، عقلية ، ذات طبيعة واحدة ( إذن غير مركبة ، إذن بسيطة ) ، ولا تتحلل . وهذه الخصائص جيداً تلقتها النفس ابتداء من إثبات تماثلها مع المثل أو عبارة أهم مع العالم الإلهي ( أنظر ١٨٠ ، د ، ٨٤ ب فيما يخص الآلة ، وفيما يخص المثل : ٧٩ ب ، د ، ٨٠ ) .

وهنا أيضاً نجد أفلطون ينظر إلى النفس نظرة شبيهة ، أى على أنها « شئ » أو كيان قائم بذاته . ويظهر هذا من الخوف أن تطايرها الريح حين خروجها من الجسد ( ٧٧ د - ٨٠ ) ، وهو موضوع تعود إليه نهاية القسم : ٨٤ ب ( ) ، ومن الإشارة إلى أن وسيلة « الإمساك » بها إنما هو تعقل العقل ( أو البرهان العقلي ، ٣١٧٩ ) . وواضح أنه توجد هنا موازنة بين النفس والجسد ، فكما أن الجسد يمسك ويدرك الحسى ، فالنفس تدرك بعضو آخر ، مما يترتب عليه وجودها ككيان يمكن مقارنته بالجسد . وتظهر شبيهة النفس بصفة عامة في الفقرات الخاصة ببيان صلتها بالجسد فهي لا يجب أن تأخذ معها شيئاً جسدياً ، ولا أن تكون لها علاقة مشاركة أو معايشة معه ، بل يجب أن تتجمع في ذاتها ( ٨٠ هـ ) ، وما دام هناك سجن فهناك مسجون ...

ويتميز القسم الحالي من المحاورة بأنه يتوسع في بيان خصائص الجسد ، بل إن هناك علاقة وثيقة بين عرض خصائصه وإثبات خصائص النفس ، لأنها ستكون جذيرة هذه الخصائص بقدر اعتمادها عن الجسد وعن خصائصه بالتالي . وهناك توازن كامل بين صفات كل منهما كما يظهر من ١٨٠ - ب . والعلاقة الرئيسية بين الإثنين هي علاقة السجن والسجين ( أنظر ٨١ هـ ، ٨٢ هـ ، ٨٣ ب ) ، والعلاقة الرئيسية هي الشهوة التي تقوم بدور القيد ( ٨٢ هـ ) . أما العلاقة كما يجب أن تكون فهي أن تكون النفس كالسيد والجسد كالعبد ( ١٨٠ ) .

ولكن النفس لا تكون ذاتها على الحقيقة إلا بقطع كل العلائق مع الجسد ، وأن تبقى في ذاتها مع ذاتها ، وهذا هو شرط نشاطها الخاص بها ألا وهو الفكر ( ٥٨٠ ، ٨١ ب - ٨٢ ، ٨٣ ب ) ، وهي لا تصير كذلك إلا بالسير على ما تقضى به الحجج العقلية ( ١٨٤ ) . أما مع الجسد فإنها ستزج في جبل كامل ، أى لن تبلغ شيئا من العلم ( والجهل في اليونانية هو حرفيا « الألاعلم » ) . وفي نشاط النفس هو « التأمل » ، أى ادراك العالم العقل الإلهي ( ١٨٤ ب ) . ومن الطريف أن نلاحظ هنا أن نفس النفس يعتبر ذلك التأمل « غذاء » للنفس ويتكرر ذكر ذلك مرتين ، وهذا دليل جديد على أن النفس « كيان » خاص ، وهي النظرة التي أسمىهاها النظرة « الشيتية » إلى النفس .

#### الحلود :

لعل هذا الجزء هو الذى يتحدث حقيقة عن خلود النفس ، بمعنى استمرارها بعد الموت كيانا فرديا متميزا . وقد رأينا أن كييس وسيمياس فى نهاية برهان التذكر يشير أن ما كان قد قيل لا يثبت إلا أن النفس كانت موجودة قبل الميلاد ، أى نصف المطلوب لإثباته ، ورغم رد سقراط عليهما بأن برهان الأضداد وبرهان التذكر إذا جمعا معاً أثبتا وجودها قبل الميلاد وبعد الموت ، إلا أنه يشعر بضرورة تعمق الأمر ( ٧٧ د - ٧٨ ) .

ونحدد أولا مراحل البرهان الجديد . إذا كان ما نخشاه هو أن تتبدد النفس أى أن تتحلل وتفكك ، فإنا سندرى أن كان ذلك يمكن أن يحل بها أم لا إن نحن حددنا الكتابات التي يحل بها ذلك وتلك التي لا يحل بها . وتذكر على الفور أن التفكك ، بحكم مضمون المفهوم ذاته وكما يدل عليه ظاهر اللغة ، لا يأتي إلا على ما كان مكونا من عناصر ، أى ما كان مركبا ( يقول النص أنه سيتحلل على النحو الذى كان عليه مركبا ، أى إلى عناصره ، ٧٨ ب - ٧٩ ) .

أما غير المركب فكيف له أن يصيبه التفكك ؟ وهكذا تصبح مهمتنا الآن أن نحدد إن كانت النفس مركبة أم بسيطة .

وأفلاطون لا يصل الى ذلك التحديد مباشرة ، بل هو يقوم « بدورة كبرى ، يعود في نهايتها الى النفس . ومركز هذه الدورة هي الأشياء في ذاتها التي يستطيع أفلاطون بعض خصائصها ، ثم يربط النفس بها فيصل الى اجابة عن السؤال الموضوع .

والجانب الذي يربط به « الأشياء في ذاتها » أو المثل بالموجودات غير المركبة ليس هو الجانب الذي يربط به النفس بالمثل ، وهذا أمر طبعى لأن المطلوب هو اثبات أن النفس غير مركبة . فهو يبدأ ( ٧٨ - ) بأنه « من المحتمل كل الاحتمال ، أن الأشياء التي تبقى على نفس الحال ، أى محافظة على ذاتها ، لن تكون أشياء مركبة ، إنما تلك التي تكون يوما على حال ويوما على حال آخر هي المركبة . هذا هو الأساس الكبير في رأينا لكل البرهان ، ولكن أفلاطون لا يبين وجه الضرورة في هذا التلازم في الصفات وإنما يحضى سريعا في البناء عليه ( وواضح أن من سيتشكك في هذا الأساس يستطيع أن يشكك في كل ما سيتلو عليه ) . فهو يعود الى الموجودات « التي تعدنا عنها من قبل » ، أى المثل ، ليتساءل إن كانت تبقى دائما على نفس الحال أى ثابتة أم هي قابلة للتغير ، فيكون جواب كيبس أنها « بالضرورة » تبقى على نفس الحال ( ٧٨ د ) . وأفلاطون ينتقل بعد ذلك الى نقطة أخرى مختلفة فهو لا يصرح تصريحاً بالنتيجة التي تلزم عن المقدمتين السابقتين ( أن الأشياء الثابتة المحتفظة بذاتها ليست أشياء مركبة ، وأن « الأشياء في ذاتها » موجودات ثابتة ) ألا وهي أن المثل ليست أشياء مركبة بل هي بسيطة التركيب أو « واحدة الشكل » ، وكأنه يعتبر ذلك واضحا بذاته ( معتمدا في هذا فيما يبدو على ما قاله في ٧٨ - ) بل وكأنه يعتبر

أيضاً أن القول بالبساطة يستتبع القول بعدم التحلل وبالتالي بالخلود (بمعتدلاً في هذا على ما قاله في ٧٨ ب - ج).

التتعة الثانية أو المرحلة التالية في البرهان هي تلك التي يربط فيها أفلاطون النفس بالمثل بعد أن ربط في المرحلة السابقة بين المثل والكائنات غير المركبة والخالدة بالتالي . وهو هنا يبدأ ( ١٧٩ ) بوضع أن هناك نوعين من الموجودات : الظاهر والخفي ، أو المنظور وغير المنظور، ولكن الجسد يمكن أن نراه ، أما النفس فأنها لا ترى ( ٧٩ ب ) ، إذن فهي أقرب إلى التروح غير المنظور ( ١٦ ب٩ ) . ولما كان أفلاطون قد ذكر من قبل ( ١٧٩ ) أن الأشياء في ذاتها لا ترى ولا تدرك إلا بالعقل ، فانه يمكن القول إن النفس أقرب شياً إلى الأشياء غير المنظورة والتي هي أيضاً في نفس الوقت الأشياء الثابتة التي لا تقبل التغير ( ٧٩ د ).

ويعزز أفلاطون هذه النتيجة بملاحظة أن النفس لا تصير ثابتة على حال واحدة إلا في حالة الفكر ، ولكن لما كان الفكر ما هو إلا اتصالها بتلك الموجودات العقلية التي أثبتنا لها الثبات والخلود ( ٧٩ د ) ، فإن ذلك يدل على وثاقة قرابتهما في العالم العقل . ويدل على ذلك أيضاً أن النفس في علاقتها بالجسد تكون في موضع السيد القائد بينما يكون الجسد في موضع العبد المسود ، ولما كان أفلاطون ومستعموه ( أو قارؤوه ) يقبلون ضمناً أن الإلهي بحسب الطبيعة لكي يسود ويوقود ( ١٨٠ ع ) ، فإنه من هذه الزاوية أيضاً يصل إلى أن النفس أقرب إلى ما هو إلهي ( ١٨٠ أ - ٩ ) . ويجب أن نتنبه إلى أن هذه هي المرة الأولى في قسمنا هذا التي يظهر فيها مفهوم « الإلهي » ، ولا يحس أفلاطون بخرج في إدخاله بلا حقدومات ، لأنه يفترض أن العقل والبسيط والثابت والخالدة كلها صفات لنفس التروح وأنه أيضاً إلى جانب هذا كله « إلهي » ، وهو لا يفترض هذا وحده ، بل لأن اليونان في عصره وقبل عصره كانوا يعتبرون الخلود الخاصة المميزة للآلهة

ولما كان أفلاطون لا يثبت الخلود إلا البسيط الثابت ، فإن هذا البسيط النابع  
 الخالد هو أيضا وبالضرورة إلهي . وهذا هو ما يقوله نص ٨٠ ب الهام  
 والذي يقضى إلى النتيجة التي كان يسمى إليها البرهان كله : ما دام الأمر كذلك  
 فإن الجسد هو الذي سيتحل سريعا أما النفس فانها لن تتحل ( أو تكاد )  
 ( ٨١ ب ) .

نرى من العرض السابق أن مركز هذا البرهان الجديد هو إثبات التشابه بين  
 النفس والعالم الإلهي أو عالم المثل . وقد دعا هذا البعض إلى تسميته « برهان  
 القرباة » ( حول فكرتي التشابه والقرباة ، وهي درجة أعلى من التشابه في تأكيد  
 الصلة بين النفس والعالم الإلهي ، أنظر : ٧٨ ب ٨ ، ٧٩ ب ٣ - ٤ ، ١٦ ، ٣ د ،  
 ١٥ ، ٤ ، ٨٠ ب ٣ ، ٨١ ع ) . ولكننا نميل إلى تسميته « برهان البساطة  
 والثبات » ، فليست القرباة بين النفس والمثل إلا وسيلة لإثبات الثبات للنفس ، ومن  
 جهة أخرى فإن الثبات والنوام على نفس الحال ما هو إلا دليل أو علامة على  
 البساطة ، ومقدمة البرهان ( ٧٨ ب ) تنص في وضوح على أن الخلود لا يمكن أن  
 يكون إلا البسيط ، ومن كانت تسميته من جانبنا برهان البساطة والثبات معنا .  
 ولعل هذا البرهان أكثر براهين « فيدون » أثرا في نفس القارئ وأيسرها  
 عليه ، وهناك من يرى أنه أقواها جميعا . ورغم كل هذا فإننا يجب أن نلاحظ  
 أنه لا يثبت في الحقيقة الخلود للنفس إلا باعتبار أنها « أقرب » إلى النوع الإلهي  
 غير المنظور ، أما أنها من أعضائه فهذا ما لا يثبت . ومن جهة أخرى ، فإن  
 القاريء سيلاحظ أن ما يهدف إليه كلام سقراط إنما هو الإحتمال الكبير وليس  
 اليقين ( أنظر مثلا ٧٨ ب ، ٨١ د ) ، مما يقلل من قوة هذا البرهان .

ويمكن أن يكون هذا الإحتمال وتلك القرباة مقصودين من كاتب المحاوره .  
 فلعل ذلك نتيجة لفكرة أساسية تسيطر على خلفية القسم كله وتظهر أحيانا بمجالات

شديد، ألا وهي أن الخلود من صنع النفس . فالنفس هي المسئولة عن ارتباطها بالجسد أو فرارها عنه ، فهي بالتالي مسئولة عن سقوطها في الجسدية أو ارتفاعها إلى عالم الخلود الطاهر . ومدار الأمر كله هو نجاحها أو فشلها في أن تصير ذاتها ، أن تلتف على ذاتها وتجميع في ذاتها ، وهذه فكرة أساسية جداً هي الأخرى خلال هذا الجزء كله ، ويمكن للقارئ أن يرجع إلى الملخص ليرى تفصيلاتها .

### نظرية المثل :

تحتل المثل أو الأشياء في ذاتها ، مكاناً ، مكان المركز من هذا الجزء . وهي تأخذ اسم « الجوهر » ( ١٥٧٨ ) « والوجود » أو « الموجود » ( ١٥٧٨ ، ٤ ) . وما هو في ذاته ( ٥٥ - ٦ ) . وقد أشرنا إلى صفاتها ( أنظر بصفة عامة : ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٨٠ - أ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ب ، ٨٤ ، ٨٤ - أ ، ب ) ، ولكن الجديد هنا هو إضافة صفة الألوهية عليها ، ولا يعني هذا أن المثل أصبحت في نظر أفلاطون آلهة ، بل هو يعني أنها ذات طابع إلهي أو أنها تنتمي إلى العالم الإلهي . وقد أشرنا إلى أول ظهور لهذه الصفة للمثل ( ١٨٠ ) وإلى ارتباطها بصفة الخلود . وسيكون من المفيد أن نعمق النظر في مكان مفهوم الألوهية في هذا الجزء وفي « فيدون » ، بصفة عامة ، ونكتفي بأن نشير هنا إلى احتمال أن يكون ظهوره على علاقة بمفهوم العالمين ( وستحدث عن ذلك بعد قليل ) ، وبالكلام عن مصير النفس وبالتالي بالديانة الأفلاطونية .

ومن المفاهيم المسيطرة على هذا الجزء أيضاً مفهوم الخلق ، أو غير المنظور ، وهو الذي يتخذه أفلاطون وسيلة ، أو حداً أو وسطاً ، للربط بين النفس والعالم الإلهي . وعلاج أفلاطون لهذا المفهوم جديراً بالملاحظة الدقيقة ، لأنه ينجم في

بعض المحطات في احشاء قدر أعلى من الحقيقة على غسير المتطور بالقياس إلى المتطور، وفي جعل الأول محل الرغبة أو محل الرغبة (أنظر مثلا ٨١ - في نهايته) - وليس أدل على أهمية هذا المفهوم هنا من أن أفلاطون يقسم على أساسه الموجودات إلى نوعين : المتطور وغير المتطور ، ولن يخطأ المرء إذا قال بصفة أهم : المحسوس ، أو الجسمي ، وغير الجسمي ، لأن النظر هنا ليس إلا مثالا لبقية الحواس والجسد عموما (٧٩ - ص) ، وإن يكن مثالا ذا مكانة عظيمة .

وهذه الفكرة ، فكرة التوحيين من الموجودات أو العالمين ، هي الفكرة الثالثة الهامة التي تظهر في هذا الجزء . فها نحن أمام أول وضع واضح مطول لمذهب سيظل ابتداء من الآن وحتى آخر محاورات أفلاطون مذهباً أفلاطونياً أساسياً ، ألا وهو المذهب الثانية في الوجود . ورغم وضوح عرض هذا المذهب هنا ، إلا أنه لا يزال يحتفظ بسبب المحاولات الأولى ، وإن تكن محاولة متعمقة ، وذلك إذا قارناه بالعرض الذي سنجده في محاورات الجمهورية ، مثلا (في الكتاب الخامس منها وما بعده ) . ولكن أم ما في هذا العرض هو أنه يرتفع من الكلام عن القوى في ذاتها وغير ذلك ، بعبارة أخرى من الكلام عن مثل كل منها مأخوذة بمفرده ، إلى الكلام عن عالم بأكمله تكون المثل بعض مكوناته ، وتحاول النفس أن تلتحق به وتحيا فيه . وهنا نشير إلى فكرة هامة في هذا الجزء ألا وهي فكرة حياة النفس مع المثل وفي العالم الإلهي بصفة عامة ، بل وقريبا من إله خير حكيم ( ٨٠ د ) . وهذه الحياة ستكون حياة تأمل خالص تستطيع أن ترتفع بالنفس إلى مرتبة الآلهة ( ٨٢ ب في نهايته ) . وهذا ينقلنا طبيعيا إلى الكلام عن نظرية المعرفة في هذا الجزء من المحاورات .

### المعرفة :

وكا قلنا من قبل فإن المعرفة التي تهتم بالمحاورات بالمحديث عنها إنما هي المعرفة

العقلية ، وإذا تحدثت عن المعرفة الحسية فإن ذلك لا يكون إلا لما وليس لذاتها  
ولأنها لا يبرز شيء آخر غيرها . وموضوع المعرفة هنا ليس المثل وحسب كما كان  
الحال مع برهان التذكر ، وإنما هو العالم العقلي الإلهي بصفة أعم . ولا تزال  
المعرفة هنا هي النشاط الرئيسي للنفس ، بل إن خلاصها ، كما أشرنا ، معلق على  
نشاطها العلوي .

ما هي طبيعة هذا النشاط ؟ من أم الأمور التي تخص هذا الموضوع نص ٥٧٩  
الذي يحدد تحديداً واعياً ما يقصده أفلاطون بالفكر ( phronêsis ) -  
وأول ما يميزه هو أنه ، لحص ، لأمر ما ، أى لفكرة ، وهو لحص يجب أن  
تقوم به النفس وحدها وليس بمشاركة الجسم ولا بمشاركة حاسة من الحواس على  
الأخص ، وتصعد النفس أثناءه إلى تلك الموجودات الخالصة الثابتة الخالدة .  
ولما كانت من نفس نوع هذه الموجودات فإن اتصالها بها ينهى اضطرابها الذي  
كان مصدره الجسد واتصالها بالأشياء التي تهمة ، فظل مع هذه الموجودات ثابتاً  
لا تتغير . وكيف لها أن تتبدل أحوالها وهي على اتصال بالأشياء الثابتة ؟ هذه  
الحال هي التي تسمى عند النفس بالفكر ومعها تصير النفس في رفقة هذه الأشياء  
في ذاتها . وهي نفس الحال التي يستخدم لتحديدها نص ٨٤ ب ١ كلمة « التأمل »  
( وأصلها اليوناني يشير إلى الإدراك بالبصر ) ، فما من شك أننا أمام معرفة  
حسية ، أى بالإدراك المباشر للموجودات العقلية بالوسيلة المناسبة لهذا الإدراك  
التي تمتلكها النفس ألا وهي العقل . وعلى هذا الضوء يجب أن نفهم النص  
٨١ أ الذي يقول إن النفس بعد تخلصها من الجسد « ستقيم إلى الأبد مع الآلهة »  
( انظر أيضاً ٨٣ ب ٣ ) .

ويشير هذا الجزء هو الآخر إلى أن المعرفة الخالصة لن تكون للنفس إلا بعد

الموت عندما تحرر من الخطأ والخوف وال شهوة وجنون الجسد بصفة عامة، وعند ذلك تصبح سعيدة . أما طالما كانت على علاقة بالجسد فإنه لابد لها من أن تتبع تطلبا خاصا يقربها من معرفة الحقيقة : فطلبها أن تهدي من عواطفها وانفعالاتها ، وأن تتبع ما يمله عليها البرمان العقل ، وأن تمتنع عن موضوعات الظن وأن تلثف إلى ما هو حقيق إلهي وتأمله وتتغذى عليه، هكذا يجب أن تعيش طوال الحياة ، أما بعد الموت فإنها ستضمن لنفسها على هذا النحو أن تذهب إلى صفة ما هو من نوعها ومن طبيعتها ( ١٨٤ - ب ) . وواضح من هذا أن مبدأ التشابه يلعب دوراً وجودياً ومعرفياً أساسياً في كل هذا الجزء ، وليس أدل على ذلك من سبب رفض أفلاطون للحواس أن تكون وسيلة المعرفة الحقيقية : فليس هناك « قرابة » بين الجسد والحواس وبين موضوعات للمعرفة الحقيقية ، وإنما هي النفس القريبة لتلك الموضوعات ، ومن هنا فهي القادرة وحدها على الوصول إليها ( ١٧٩ ) . ومن التصوص الأساسية في هذا الجزء نص ١٨٣ - ب الذي يجعل من نبذ الحواس شرطاً لازماً للوصول إلى تلك المعرفة، ويكرر أن الحس لا يترك إلا ما كان من نوعه ، أى متخيراً جسمى ، أما ما « تراه » النفس بذاتها ( راجع ما قلناه عن المعرفة الحديثة ) فإنه معقول وغير منظور .

ومعرفة النفس تأخذ أحيانا إسما غير اسم الفكر ، هو اسم « الفلسفة » ذاته . ويدل على ذلك مثلا ٨٢ ب الذي يقابل المادة والتمرين بالفلسفة والعقل ، ويقول لنا ٨٠ ب صريح العبارة إن انطواء النفس على ذاتها وبسببها عن الجسد إنما هو التأمل على الحقيقة ، ونحن نعرف بما سبق أن بقاء النفس مع ذاتها هو جوهر الفكر والمعرفة ، ومن هنا كان التأمل تدريجاً على اللوت أى على انفصال النفس عن الجسد ( ٨٠ ب ، ٨٢ ب ، د - هـ ) . وأحيانا ما يستخيم أفلاطون لفظ

« الفلاسفة ، ليدل به على أداة النفس في إدراك المثل العقلية ( ٨١ ب ٧ ) ، ويقول ( ٨٢ ب ) إن من لم يكن فيلسوفا طامرا فلن يصل إلى صحة الآلة . فالطهارة تدل هنا على الشرط الأخلاقى ، أما الفلسفة فتدل على الشرط العلمى . وأحيانا ما يترك كلمة « فيلوسوفس » ليستخدم كلمة philomathos ، وكلاهما تدلان على حب للمعرفة والسعى وراءها ( أنظر ٨٢ ب ، د ، ٨٣ هـ ) . ولكن الفلسفة تأخذ دوراً جديداً مختلفاً في نصوص أخرى ( ٨٢ د ، هـ ، ٨٣ ) ، وهو دور القائد العقلى أو للوجه الذى يأخذ بيد النفس ويهديها إلى سواء الطريق .

وقبل أن نترك موضوع المعرفة هنا نشير إلى مسألة طبيعة العقبات التى تقف حائلاً أمام النفس دون المعرفة . وبالطبع فانه يمكن تلخيصها فى كلمة واحدة : الجسد ، ولكن إشارات أفلاطون تسمح بفهم هذه المسألة على نحو أدق . (١) فهناك أولاً استخدام الحواس الذى يجذب النفس نحو ما يتغير ويعدوها بالتالى عن الأشياء الثابتة الإلهية ( ٧٩ هـ ) . (٢) وهناك شهوات الجسد التى تشغلها عن الاهتمام بذاتها وبمعرفة الحقيقة ( ٨١ ب ، ٨٢ هـ ، ٨٣ هـ ) . (٣) وهناك خوفها من الأشياء غير المنظورة ، وهو خوف يتولد عن تعلقها بالجسد . بالموضوعات التى على شاكلة ما يجعلها تعتقد أنها وحدها الحقيقية ( ٨١ ب هـ - ٨٠ ) . (٤) كذلك فإن ارتباطها بالجسد لا يجعل رؤيتها للحقائق واضحة ( ٨٢ د - هـ ) . (٥) ويفصل نص ٨٣ هـ مسألة الاعتقاد فى حقيقة المحسوس ، ويقدم تفسيراً نفسياً طريفاً قائماً على قدرة الإيحاء الناتجة عن الإنفعال أو العاطفة الشديدين .

## الأخلاق :

الصفحات التى تهتم بموضوع الأخلاق فى هذا الجزء تمتد من ٨٠ هـ إلى ٨٤ ب .

فبعد إكمال برهان البساطة والنجاة (٨٠ ب) وتهمة مخاوف كيبينس (٨٠ د — هـ وهو رد على ٧٧ د — هـ) يبدأ سقراط في عرض ما سيحدث للنفس الطيبة والشريرة بحسب سلوكها في هذه الحياة وعلى الأخص من زاوية اتباع الفلسفة والتطهير أو الزيف عن طريقهما . والإشارات الأخلاقية هنا تعادمتداداً لتلك التي لاقيناها في قسم ٦٤ — ٦٩ ، وهي تقدم جديداً حين تزيد من تفصيلات الأفكار الأساسية لذلك القسم المذكور . وهكذا نجد أن ٨٠ د — هـ ما هو إلا تكرار لما سبق . وعرضه عن التطهير والتدريب على هجر الجسد والالتفات إلى النفس ، ولكننا مع هذا التكرار نجد جديداً : ذلك أن أفلاطون يسمي هذا كله باسم الفلسفة ، وهكذا فإن الفلسفة ليست نشاطاً عقلياً وحسب ، ولكنها نشاط أخلاق كذلك .

ويعد أفلاطون نتائج التطهير على النفس ، فمه تحرر من ألوان الجنون والحشية والشهوات المتوحشة وكل الشرور التي تشكل منها البشرية من جراء الاتصال بالجسد وتصبح سعيدة (٨١ أ) . ومن نتائجها أيضاً أنها تصبح أقرب إلى الشبه بالعالم الإلهي ، وهكذا نجد هنا كذلك نظرية الشبه .

ومن جهة أخرى فإن جزءنا الحالي يحفل بتفصيلات حول طبيعة خطر الجسد على النفس وتأثيره عليها . وأول هذه الأخطار أن اتصالها المستمر به وحبا له وما يتعلق به وما شابهه سيؤديها في النهاية إلى الاعتقاد بأنه ليس هناك من شيء حقيقي إلا وكان ملبوساً ومغسوساً ، والثالث فإنها ستمود على الخوف من غير المحسوس ، أي بما هو مدرك ليس بالحس بل بالعقل وتستطيع أن تصل إليه الفلسفة وحدها ( ٨ ب ) . الخطر الثاني هو أن اتصالها به سيقتلها عناصر بدنية ستظل ملتصقة بها حتى بعد الموت وسيؤدي هذا من جهة إلى خوفها ، حتى بعد تركها الجسد ، من غير المنظور ، ومن جهة أخرى إلى رغبتها في العودة إلى العالم الحسي الذي كانت تحب ، وهو ما يفسر ، في رأي أفلاطون الذي يبدو هنا قابلاً للأساطير غير عقلية

مومغلنا لها بخلاف عقل ، الأشباح التي تهم حول القبور وغيرها ، فبهذه نفوس لا تزال ملوثة بأدران البدن ولا تزال عناصر جسمية ملتصقة بها فيمكن مكننا رؤيتها بالبحس ( ٨١ - د ) . الخطر الثالث هو أن النفس الوثيقة الارتباط بالجسد ، أى الموثقة إليه ، إذا حاولت أن تعود إلى ذاتها وأن تقوم بنشاطها الخاص بها ، وهو كما نعلم نشاط المعرفة ، لن تستطيع أن تصل إلى الحقائق العقلية مباشرة ، بل « ستشوشها » من خلال الجسد الذي ستكون حواسه واهتماماته لها كقضبان السجن للسجين ( ٨٢ هـ ) . وهنا تصل إلى هذه الفكرة الأساسية في تحديد علاقة النفس بالجسد وهي فكرة السجن ( ٨٣ هـ ) ، وهي لاشك من أصل فيثاغوري وأورفي . وأخطر ما في الأمر هو أن السجن ، أى النفس ، هو الذي يصير سجين نفسه والحافظ على قيوده . وهذا هو عمل الشهوة التي تزيد أكثر وأكثر من ارتباط النفس بالجسد ، لأن الشهوة تؤدي إلى الشهوة ، وهكذا فإن غفلت النفس أبداً من هذه الدورة طالما كانت متعلقة بالجسد ( ٨٢ هـ ) .

هل هذا يعني ألا أمل هناك؟ هنا يظهر دور الفلسفة وهو تصعيد ونقل على مستوى العقل لعملية جذب وهداية الاتباع الجسد المتجهة في الجمميات الدينية السرية . يقول أفلاطون إن الفلسفة تأخذ النفس التي تكون على هذه الحالة وتشد من أزرها وتحاول فك أسرها وذلك بأن تبين لها فساد أدوات الحس كأدوات للوصول إلى الحقيقة ( ٨٣ ا ) ، وتحاول إبعادها عن الملذات والمخاوف وكل أنواع الانفعالات بقدر الإمكان .

ويعود أفلاطون إلى موضوع الخطر الأول الناتج عن اتصال النفس بالجسد ألا وهو اعتقادها أن الحسوس هو وحده الحقيقي ، وذلك في ١٨٣ - ب حين يقول إن دور الفلسفة هو إقناعها بعكس هذا ، أى بأنه لا حقيقة فيما يتغير ولأنه الحقيقي هو الثابت المعقول . وهو يفصل في موضوع ذلك الخطر ٨٣ - ج

يلاحظ ملاحظة نفسية دقيقة ، وهي أن النفس حينما تكون في انفعال شديد  
مجردة على الاعتماد بأن الشيء الذي هو موضوع انفعالها حقيقى جدا وواضح جدا  
على حين أن الحقيقة غير ذلك ، وهو ما يسميه أفلاطون بالشر الاكظم الذى  
يصيب النفس ( باعتبارها ذاتا عارفة في المثل الاول ) ( انظر كذلك ٨٣ د ، حيث  
يعتبر أفلاطون كل لذة وكأنها مسمار يربط النفس إلى الجسد كثر وأكثر ) .

كذلك فان أفلاطون يعود إلى الفرق بين أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامة ،  
فما هي السواعى التي تجعل الفيلسوف يتعد عن شهوات البدن ، أما العامى فهو  
إن فعل ذلك فائما يمد حساب للخسارة والريح ، فهو عادة ما يفعل ذلك خوفا  
من الفقر ومن خراب الديار ، وهكذا فإن الذى وراء ذلك هو حبه للمال  
أى لشيء يتعلق بالجسد ( ٨٢ = ) .

ولكن الجديد الحقيقى الذى يأتي به قسمنا الحالي في مجال الاخلاق هو تحديده  
وتعميقه لمعنى الجزاء . لجزاء النفس يمكن أن يسمى جزاء ذاتيا ، ذلك أنها  
تبقى هي هي على كل الحالات ، إنما الفرق بين النفوس الشريرة والنفوس الطيبة  
هو أن الأولى تنزل درجات عما كانت ، أما الأخرى ترتفع . فالذى يعرضه  
أفلاطون في ٨١ هـ وما بعدها هو طبقات الانفس بحسب سلوكها ، فمن سلك طريق  
البطنة والإفراط دخل في جنس الخير وما شابه من حيوان ، ومن اختار طريق  
الظلم والعنفوان دخل في أجناس الذئاب والصقور والحدأة . أما النفوس التي سلكت  
طريق الفضيلة فانها ستكون هي أيضا طبقات ، فمن كان منها فاضلا ولكن بلا تفلسف  
ولا إعمال العقل دخل في جنس وديع كالتمل والتحل أو عاد إلى جنس الإنسان  
خفوسا معتدلة متزنة ، أما الفلاسفة فلأنهم وخدم سيعودون إلى جنس الآلهة أو على  
الأقل من سيمشون مع الآلهة كما تقول الأسرار الأورفية .

ويمكن أن نقول جناما إن فكرة هامة تخرج من كل ذلك : وهي أن أفلاطون

من فعل النفس ( أنظر ٨٢ د ، ٨٣ ب ) ، وذلك بسلوك طريق المعرفة والمعرفة .  
تظهر لأنها تحول اتباع النفس عن المحسوس إلى المقول . ومن هذا يظهر معنى  
أن الاخلاق الأفلاطونية هنا أخلاق عقلية ( أنظر مثلاً ١٨٤ ب ) .

•

٧٧ ب — ٨٤ ب

[ ٧٦ ب ] ولكنه استورد : أما إن كانت النفس متوجدة بعد الموت ، فهذا  
هو ، فيما يبدو لي أنا نفسي يا سقراط ، ما لم يبرهن عليه . بل إنه يبقى كذلك .  
ما يتحدث عنه كيبيس منذ قليل ، ألا وهو رأى الكثرة من أنه قد يحدث في نفس  
لحظة موت الإنسان أن تصير نفسه هباء وأن يكون في هذا حداً ( ١٤٣ ) لوجودها  
نفسه ، لأنه ماذا يعوق أن تظهر إلى الوجود وأن تتركب اعتماداً على مصدر آخر  
ثم أن تكون موجودة قبل حصولها في جسد بشرى وأنها بعد وصولها إليه ثم  
إبعادها عنه تصل عند ذلك إلى نهايتها ويصيبها الفساد ؟

[ ح ] فقال كيبيس : أحسنت القول يا سيمياس . فيبدو فملاً أنه لم يبرهن .  
إلا على ما يقرب من نصف ما كان يجب البرهنة عليه ، ألا وهو أن نفوسنا كانت  
موجودة قبل ميلادنا ، ولكن تبقى البرهنة على أنها بعد الموت لن تكون أقل  
وجوداً مما كانت عليه قبل الميلاد ، وذلك من أجل أن يكون  
البرهان تاماً .

فرد سقراط : بل إن هذا مبرهن عليه من الآن ، يا سيمياس وأنت يا كيبيس ،

---

( ١٤٣ ) الحد بمعنى النهاية ، والكلمة اليونانية المستخدمة ( telos ) تعني

الغاية أيضاً .

إذا شئنا ضم هذا البرهان الأخير إلى ذلك الذى كنا اتفقنا عليه من قبل ، من أن كل ما هو حى ينشأ عما هو ميت . فإذا كانت [ د ] النفس موجودة قبلنا ، وإذا كان من الضروري ألا تأتى إلى الحياة وتولد من أى شيء آخر إلا إذا ولدت عما هو ميت ومن حالة الموت ، فكيف لن يكون ضروريا أن تكون موجودة بعد الموت ، حيث سيكون من الواجب عليها بعد ذلك أن تولد من جديد ؟ وهكذا إذن فإن ما كتبنا تحدثان عنه مبرهن عليه من الآن . ولكن يدور لى رغم هذا أنه سيسر كما أنت وسيماس إذا ما نحن لحصنا تلك البرهنة للحصا عيقا أكثر عما سبق ( ١٤٤ ) . ويدوا أنكما تحشيان كالاطفال ألا يحدث حقيقة أن تفرق الريح النفس هباء عند خروجها من الجسد [ هـ ] وأن تبددما ، خاصة إذا حدث ولم يكن الجو خالياً من الرياح فى لحظة الموت بل كان الوقت وقت زوايح .

فضحك كيبس وقال : فافترض يا سقراط أن الخوف أصابنا وحاول إقناعنا ، أو إقترض بالأحرى ليس أن الخوف اتابنا بل كأن فينا طفلا تخيفه مثل هذه الأشياء ، فحاول إذن أن تقلمه عن خشية الموت كما لو لم يكن الاكغيال .

ورد سقراط : إنما ما يجب له هو التعزيم عليه كل يوم وذلك حتى يذهب عنه الخوف ( ١٤٥ ) .

[ ٧٨ ] فقال : ولكن أنى المنور على مثل هذا المزم الصالح يا سقراط بهدما تكون أنت ، هكذا أضاف كيبس ، قد تركتنا ؟

( ١٤٤ ) قارن ٧٠ ب .

( ١٤٥ ) لا شك أن هذه الجملة مقصود بها الزواج ، ولكنه مزاح جاد يدل على صعوبة الموضوع والحاجة إلى إرساء الأمر على أساس متين أيا ما كان .

فرد سقراط : بلاد اليونان واسعة يا كيبس ، وهناك فيها فى ناحية أو أخرى رجال طيبون ، وكثيرة كذلك أجناس الشعوب الاجنبية (١٤٦) التى يجب التفتيش فيها كلها بحثاً عن ذلك المزم ، بدون البخل بالمال أو الجهد ، فليس هناك وجه أنسب لصرف المال من هذا . ولكن يجب البحث عنه كذلك فيما بينكم وبين أنفسكم ، حيث أنه ربما لن يكون سهلاً أن تجدوا من هو أفضل منكم للقيام بهذا (١٤٧).

فقال كيبس : هذا هو ما سنفعل من غير شك ، ولكن [ب] فلنرجع الى حيث توقفنا ، ان كان ذلك يروق لك .

— بل انه لم يروق لى . وكيف لا يكون الامر كذلك ؟  
فقال : أحسنت قولاً .

وعاد سقراط الى الحديث : ينبغي أن نسأل أنفسنا هذا السؤال : أى نوع من الموجودات من خصائصه أن يمانى من هذه الحالة (١٤٨) : التبدد ، وما هو النوع (١٤٩) الذى نخشى أن تحدث له هذه الحالة ، والنوع الذى لا نخشى عليه

(١٤٦) ومصر على رأسها بلا أدنى شك ، فهى موطن العلوم والأسرار بلا منازع ، وقد شمر أفلاطون بالحاجة إلى الرحلة إليها وبقى بها على الاغلب حدة ليست بالقصيرة .

(١٤٧) فى هذا مديح للفرين وللجاعة الفيتاغورية إن كان صحيحاً أنهما ينتميان إليها وحض على استمرار البحث .  
(١٤٨) pathos ، أو « الإنفعال » بمعناه الحرفى .

(١٤٩) لاحظ فكرة « النوع » هنا وفى ١٧٩ ، وقارن « الجمهورية » ،

٥٥٠٩

منها؟ وبند هذا إلى يكون علينا أن نفرص من جديد إلى أيهما ينتمى النفس حق  
يكون لنا بناء على هذا أن نعلم أن أو نحاف على أنفسنا ؟  
فقال : حق ما تقول .

[ ٣ ] — أو ليس من خواص المركب ، ما هو بطبيعته مركب ، أن يصيبه  
هذا : أن يتحلل على نفس النحو الذى تركب عليه ، وإذا حدث وكان هناك ، من  
جهة أخرى ، شئ غير مركب ، أن يكون من خصائصه وحده ، أكثر من أى  
شئ آخر ، ألا يكون موضوعا لهذه الحالة ؟  
فقال كيبس : يبدو لى أن الأمر كذلك .

— وإذن فإن تلك الأشياء التى تبقى دائماً هى فى ذاتها ودائماً على نفس  
الحال ، تكون بحسب أكبر احتمال أشياء غير مركبة ، ومن جهة أخرى فإن  
الأشياء التى تكون أحياناً على نحو وأحياناً أخرى على نحو آخر ولا تبقى دائماً  
هى ، فإنها ستكون مركبة ؟  
— أعتقد فيما يخصنى أن الأمر كذلك .

واستورد سقراط : فلنرجع الآن إلى تلك الأشياء موضوع [ د ] حديثنا  
السابق . تلك الماهية ذاتها التى تدل على وجودها فى أسلتنا وفى إجاباتنا ، هل  
هى دائماً على نفس الحال وفى ذاتها ، أم أنها أحياناً على نحو وأحياناً على نحو  
آخر ؟ المساواة فى ذاتها ، الجمال فى ذاته ، كل ما يوجد فى ذاته ، وباختصار الوجود  
حقيقة ، هل يقبل التحول أياً ما كان على أى نحو ؟ أم أن كل واحد من هذه  
الوجودات فى ذاتها ، فى وجودها ذى الطبيعة الواحدة وقائمة بذاتها فى ذاتها ،  
يبقى دائماً على نفس الحال وفى ذاته ولا يقبل مطلقاً وعلى أى نحو أن يصير شيئاً  
مختلفاً مهما كان ( ١٠٠ ) ؟

---

( ١٠٠ ) الهدف من كل هذا هو نفي التغير للمثل وإثبات ثباتها .

فأجاب : بل هو يتفق بالضرورة على نفس الحال وفي ذاته بإسقاط .

— وماذا عن الأشياء الجنية المتعددة ، مثل البئر أو الخيل [ هـ ]  
أو الملابس وكل ما شابه من غير ذلك ، وهي التي تكون متساوية أو  
جنية وتحمل نفس الأسماء (١٥١) التي لكل تلك [ للماهيات الحقيقية ] ،  
هل تبقى كما هي في ذاتها ، أم على العكس تماماً من هذه الماهيات ، فإنه يمكن  
القول إنها ليست لا هي هي بالقياس إلى ذاتها ولا بالقياس إلى غيرها (١٥٢) ؟

فقال كييس : الأمر من جسد على ما تقول : هي ليست أبداً على  
نفس النحو .

[ ٧٩ ] — ولكن هذه الأشياء من الممكن لمسها ومن الممكن رؤيتها ومن  
الممكن إدراكها بحاسة أخرى من الحواس ، أما الأشياء التي تبقى في ذاتها على  
نفس الحال ، من جهة أخرى ، فإنه ليس من وسيلة للوصول إليها إلا باستخدام  
العقل ، حيث أنها خافية ولا يمكن أن يدركها النظر ؟

وقال سقراط : فهل تقول إذن ، إن شئت ، بأن هناك نوعين من الموجودات :  
النوع المرئي من جهة والنوع غير المرئي من جهة أخرى ؟  
فرد : فلنقل بهذا .

---

(١٥١) من أهم أوجه الإرتباطات بين المثال والشيء المحسوس الذي يقع  
تحت أن الثاني يسمى باسم الأول . ويمكن القول إن أحد المداخل الرئيسية  
إلى نظرية المثال هو المدخل القوي . ولكننا لم نشر في مقدماتنا إلى هذا الجانب  
لأنه جدير بدراسة منفصلة تشمل كل محاورات أفلاطون .

(١٥٢) الشيء الحسي يصير أكبر أو أصغر (مثلاً) بالقياس إلى نفسه  
وكذلك بالقياس إلى أشياء أخرى .

— وأن النوع غير المرئى هو دائماً على نفس الحال وفي ذاته ، أما المرئى  
فليس أبداً هو هو (١٠٣) ؟  
فرد : ولنقل بهذا أيضاً .  
[ب] واستطرد سقراط : والآن أجبني : ألا يوجد فينا نحن أنفسنا شيء  
هو الجسد من جهة ، والنفس من جهة أخرى ؟  
فقال : هو كذلك .

— وبأى الترعين تقول إن الجسم أكثر شبهاً وأكثر قرابة (١٠٤) ؟  
فأجاب : واضح كل الوضوح أنه أشبه بالنوع المرئى وأقرب جنساً إليه .  
— والنفس ؟ هل هي مرئية أم خافية ؟  
فقال : على الأقل فإن البشر لا يرونها ياسقراط .  
— ولكن ألسنا نقصد بخصوص ماهو مرئى وما ليس بمرئى ما هو كذلك  
بالقياس إلى الطبيعة الإنسانية ؟ أم أنك تعتقد أن ذلك بالقياس إلى طبيعة أخرى ؟  
— بالقياس إلى الطبيعة الانسانية .  
— فإذا تقول إذن عن النفس ؟ أنها مرئية أم غير مرئية ؟  
— هي غير مرئية .

— هي خافية إذن .  
— نعم .  
— وهكذا تكون النفس أكثر شبهاً من الجسم بالنوع غير المرئى ، ويكون  
الجسم أكثر شبهاً بالنوع المرئى .  
[ ج ] — هذا ضرورى كل الضرورة ياسقراط .

---

(١٠٣) أى لا يحتفظ بذاته أو هويته .  
(١٠٤) الشبه من حيث الخصائص ، والقرابة من حيث الإلتواء إلى نفس الجنس .

— وألم نكن نقول منذ قليل (١٠٥) أن النفس حينما تستخدم الجسد في شخص شيء ما ، سواء عن طريق النظر أو عن طريق السمع أو أية حاسة أخرى (لأن فحص شيء ما عن طريق إحدى الحواس ما هو إلا فحصه عن طريق الجسد ) ، فإن الجسد يجذبها نحو ما ليس أبداً على نفس الحال ولا في ذاته ، وأنها تفضل وتضطرب ويصيبها دوار كأنها سكرى ، وذلك بسبب أنها اتصلت بشيء على تلك الحالة ؟  
— تماماً .

[ د ] — أما عندما تقوم بالفحص هي ذاتها مع نفسها ، فإنها تجري إلى هناك حيث ما هو ظاهر نقي وما هو موجود وجوداً حقيقياً على الدوام وهو هو على نفس الحال ، ولما كانت من نفس هذا الوجود فإنها تبقى إلى جانبه على الدوام طالما كانت وحدها مع ذاتها وكان ذلك في إمكانها ، وعند هذا فإنها تتوقف عن أن تفضل وتظل مع تلك الحقائق التي على نفس الحال دائماً وهي هي وذلك بسبب اتصالها بتلك الأشياء (١٠٦) . أليست هـ — هذه الحالة للنفس هي ما يطلق عليه اسم « الفكر » ؟

فرد كييس : إن ما تقول لجميل كل الجمال وحتى كذلك باسقاط .  
— إذن فأبى التوعين يدو لك ، إعتاداً على ما قلناه سابقاً [ هـ ] وما نقوله الآن ، أن النفس أكثر شبهاً وإلى أيها هي أقرب جنساً ؟  
فرد كييس : ما أحسب كل الناس باسقاط ، حتى لو كانوا من غلاظ

---

(١٠٥) ١٦٥ وما بعدها .

(١٠٦) موضوع المعرفة يؤثر على طبيعة المعرفة ، فعرفة الحسيات تجعل النفس غير مستقرة أى على شك ، وعلى العكس من ذلك معرفة العقليات .

المقول، إلا ويتفقون بعد اتباع هذا الطريق في البحث (١٥٧) أن النفس عموماً  
ومن كل الجوانب أشبه بما هو على نفس الحال دائماً أكثر (١٥٨) من شبيهاً معها  
ما ليس كذلك .

— والجسد ؟

— أكثر شبيهاً بالآخر .

— وانظر الآن إلى الأمر على النحو الذى يلى . حينما تكون النفس

[ ٨٠ ] والجسد في محبة كل منهما الآخر ، فإن الطبيعة تأمر بأن يكون أحدهما  
كالجسد يؤمر ، وأن يكون الآخر كالسيد يأمر . وعلى هذا الضوء ، أيهما يبدو  
لك شبيهاً بما هو إلهى وأيها بما هو فان ؟ أولست تعتقد أن ما هو إلهى قد  
أهد طبيعياً ليكون سيذا ولكى يحكم ، أما ما هو فان فلذى يؤمر ولكى يكون .  
كالجسد ؟ (١٥٩)

— هذا هو ما اعتقد .

— فأيهما تشبه النفس ؟

— إنه من الواضح بأسقراط أن النفس تشبه الإلهى ، أما الجسم .  
فيشبه الفانى .

واستطرد سقراط : فافحص إذن يا كيريس إذا كان لا يتبع من كل ذلك .  
[ ب ] الذى قلناه أن النفس تشبه أقرب الشبه الإلهى والخالد والمقول وذى الطبيعة  
الواحدة (١٦٠) الذى لا يتحلل والذى هو هو ذاته دائماً على نفس الحال ، أم لا ؟

---

(١٥٧) methodos ، والمقصود البرهنة السابقة .

(١٥٨) أنظر كذلك ٨٠ ب .

(١٥٩) لاحظ فى هذه الفقرة إلتقاء الأخلاق بالمعرفة والوجود ، والسياسة  
بالدين والفلسفة .

(١٦٠) أى البسيط .

«الجسد ، من ناحية أخرى ، فإنه يشبه أقرب الشبه ما هو إنسانى وفان ومتعدد الطبيعة وغير معقول والذي لا يبقى أبداً هو هو على نفس الحال . هل لدينا ما نقوله ضد هذا ، يا كليس الصديق ، وأوليس الأمر هكذا ؟  
— بل هو كذلك .

— كيف إذن ؟ إن كانت الأمور هكذا ، أفليس من الطبيعى أن يتحلل الجسد بسرعة ، أما النفس فانها لا تتحلل بالكلية ، أو أنها أقرب ما تكون إلى ذلك ؟

[ ح ] — وكيف ينكر هذا ؟

فقال سقراط : فتصور إذن أنه بعد أن يموت الإنسان ، فان الجزء المرنى منه ، الجسد ، الذى يرقد فى مكان مرنى ، والذي نسميه بالجثة ، والذي من الطبيعى له أن يتحلل وأن يفتت وأن يتغير ، لا يأتى عليه على الفور شيء من هذا ، بل يبقى على ما هو عليه مدة طويلة ، إلى حد ما ، من الزمن ، وإذا كان المرء يموت وجسده فى حالة نضرة وكان ذلك فى فصل مناسب من السنة ، فإن تلك المدة تكون أطول . لأن الجسم حينما يكون قد جرد من اللحم وحفظ كما تحفظ الأجسام فى مصر ، فإنه يظل كما هو أو يكاد لمدة عظيمة من الزمن . [ د ] ومن جهة أخرى فإن بعض أجزاء الجسم ، حتى حينما يكون قد تمغن ، مثل العظم والأعصاب وكل ما شابه ذلك ، تظل خالدة رغم هذا أو كأنها كذلك .  
أليس كذلك ؟

— نعم .

— وهكذا فهذه النفس ، وهى الغير مرئية ، التى تذهب إلى ذلك العالم الآخر المشابه لها ، التيسل الطاهر التى غير المرنى ، إلى العالم الذى لا تبلغه إلا بظن حقيقى ، إلى جوار إله طيب وحكيم ، إلى حيث ستذهب نفسى أنا أيضاً

بعد قليل ، إن شاء الإله ، هذه النفس التي لنا إذن والتي هي هكذا وعلى هذه الطبيعة ، هل هي التي ستبعثر في الهواء وتفتي فور مغادرتها الجسد كما تقول الغالبية من الناس ؟ ما أبعد هذا ، يا صديقي كيبس وأنت يا سيمياس . [ هـ ] وإنما الأخرى من ذلك أن يكون الأمر على ما يلي ( ١٦١ ) . إذا غادرت النفس الجسم طاهرة لا تجر وراءها شيئا يتمي إليه ، وذلك بعد أن لم يكن لها خلال الحياة أية مشاركة معه برغبتها ، بل أنها كانت تفر منه وتلتف هي ذاتها حول نفسها ، لأنها تمرست على ذلك دائما ، والنفس التي تكون كذلك لا تفعل شيئا آخر إلا التظلف بالمعنى الحق لهذه الكلة ، وتكون [ ٨١ ] قد تمرست حقيقة على الموت في يسر وسهولة . أم أنك لا تعتقد أن هذا هو ما يمكن أن يكون التدريب على الموت ؟

— بل هو كذلك تماما .

— فإذا كان هذا هو حال النفس ، أعلن تذهب إلى المشابة لها ، غير المرقى ، الإلهي الخالد والحكيم ، وتصيح عند وصولها وقد ابتعدت عنها الضلالة والجنون وألوان الخوف وألوان الحب الممجية وغير ذلك من ألوان الشرور التي تصيب الإنسان ، بحيث أنها ، كما يقال عن قبلوا في الأسرار ، تبقى حقيقة ما بقي من الزمن بجموار الآلهة ؟ هل ستقول بهذا يا كيبس أم ستقول شيئا آخر ؟

فرد كيبس : بل هذا هو ما ستقول وحق زيوس .

[ ب ] — أما إذا كانت النفس ، فيما أظن ، ملوثة ولم تطهر وهي تنادر الجسد ، بسبب أنها كانت مصاحبة للجسد طوال الوقت ، معنية به وعاشقة إياه ، وتركه يسرحها بشهوائه وملذاته ، إلى حد أن تعتقد أنه ليس هناك من شيء حقيقي إلا ما اتخذ شكلا جسديا ، أي ما أمكن لمسه ورويته ، شربه أو أكله

---

( ١٦١ ) قسم جديد في عرض سقراط يتناول فكرة الطهر على الخصوص .

أو الاستفادة منه في أمور الحب ، وأما إذا اعتادت على كراهية ما ليس بواضح أمام الآخرين وغير مرئي لها ، ولكنه معقول ويمكن بالمهارة (١٦٣) إدراكه ، واعتادت على الاضطراب أمامه وعلى الهرب منه ، فهل تعتقد أن نفساً [ ح ] هذه حالها ستكون خالصة قائمة بذاتها وهي تغادر الجسد ؟  
فرد : كلا على الإطلاق .

— أما أنا فأعتقد أنها ستكون محملة بما هو ذى طبيعة جسدية الذى جعله يدخل في طبيعتها صحبتها للجسد وعيشها معه خلال حياتها المشتركة من غير انفصال وخلال عنايتها الطويلة به .

— هو كذلك .

— ولكن يجب الاعتقاد ، أيها الصديق ، أن هذا (١٦٣) سيكون ذا وزن ، ثقيلًا أرضيًا ومرتبطًا . ومثل هذه النفس ومعها هذا ثقل وتجذب إلى الخلف نحو العالم المرنى تحت خوف العالم غير المرنى وخوف هاديس ، كما يقال ، [ د ] . وهي تلف وتدور حول المقابر والمدافن ، التى رؤى بالفعل حولها بعض خيالات النفوس التى اتخذت شكل الأشباح ، وهى الصور التى تقدمها مثل تلك النفوس التى غادرت الجسد غير طاهرة بل كانت على علاقة اشتراك مع [ الجسد ] المرنى ، وهذا هو السبب فى أنها تدرك بالنظر .

— هذا محتمل باسقاط .

— محتمل بالطبع بإكبيس . أما غير المحتمل فهو أن تكون هكذا (١٦٤) نفوس البشر الأخيار ، بل هى نفوس الأشرار التى سيحبسها حكم الضرورة

---

(١٦٢) الفلسفة هنا هى عملية التفلسف ذاتها ، أى التأمل العقلى والبرهنة .

(١٦٣) أى ما هو ذى طبيعة جسمية .

(١٦٤) أى على النحو المصوف فى الفقرة السابقة .

على أن تهيم على وجهها حول تلك الأماكن عقوبة لها على طريقة حياتها السابقة التي كانت طريقة سيئة، وستظل كذلك خالة على وجهها حتى تقيد من جديد في أحد الأجساد وذلك تحت إغراء [ هـ ] رفيقها الذي يخفرها ، ألا وهو المنصر ذو الطبيعة الجسدية . وكما هو منتظر ، فإنها ستقيد في طبائع (١٦٥) مشابهة لتلك التي حدث بالفعل أنها تعودت عليها (١٦٦) أثناء الحياة .

— ولكن ماهي هذه الطبايع التي تتحدث عنها ياسقراط ؟

— هذه أمثلة : هؤلاء الذين تعودوا على البعثة وعلى الإفراط وتعدى الحدود وعلى معاقرة الحمر ولم ينهوا أنفسهم عنها ، هؤلاء سيدخلون فيما هو محتمل في جنس الحمير [ ٨٢ ] وغير ذلك من الحيوانات الوحشية . أولا تعتقد ذلك ؟  
— بل إن ذلك محتمل كل الاحتمال .

— وهؤلاء الذين فضلوا فوق كل شيء ارتكاب الظلم وأن يكرهوا طاعة وتاهين سيدخلون في أجناس الذئاب والصقور والحدأة . وإلا فأين خلاف هذا يمكن أن تذهب مثل تلك النفوس ؟

فقال كبريس : بلا شك ستدخل في مثل هذه الأجناس .

واستطرد سقراط : وكذلك فإنه من الواضح أين تذهب كل من النفوس الأخرى بحسب ما شابه نهجها في الحياة ؟  
فرد : هذا واضح بالتأكيد ، من يكره هذا ؟

---

(١٦٥) هذه ترجمة لما مفردة ethos ، ولعل الأفضل كان ترجمتها بـ 'خلق' ، وجميعها أخلاق لولا عدم وضوح هذا المعنى مباشرة . وفي المعجم الوسيط أن 'الخلق' ، وحال النفس راسخة تصدر عنها الأفعال من غير حاجة إلى فكر وروية ، فهو عادة قوية ونتيجة لتعود طويل .

(١٦٦) أو سارت أو تدربت عليها .

وقال سقراط : وهكذا فإن أسعدهما ، وهي التي تنذهب إلى أفضل حكان ، هي تلك التي زاولت الفضيلة المدنية والاجتماعية ، [ب] وهي الفضيلة التي تسمى بالإعتدال والعدل ، والتي تأتي بالمعادة والتدرب بدون الفلسفة والعقل ؟

— ولكن كيف ستكون هذه أسعدهما ؟

— لأنه من المحتمل أن تعود إلى جنس ذى طبيعة اجتماعية ووديع مستأنس ، مثل جنس الثعلب والزناير والفيل أو أن تعود من جديد إلى جنس الإنسان ، فيخرج منها رجال متزنون معتدلون .

— هذا محتمل .

— أما العودة إلى جنس الآلهة فلن يكون إلا للنفوس التي اشتغلت بالفلسفة

وحادرت الجسد فاهرة [ج] كل الطهر ، فليس من المسموح بالوصول إلى هذا إلا لمحبة المعرفة . لهذا كله ، يا عزيزى سيميار وكليس ، يتعد الفلاسفة الحقيقيون بأنفسهم عن كل شهوات الجسد ويقاومونها ولا يسلمون أنفسهم لها ، ليس لأنهم يخشون خراب بيوتهم أو الفقر كما هو حال غالبية البشر من محبي الثروات ، وليس كذلك لأنهم يرهبون فقد مراكز التشريف وفقد الإعتبار الناتج عن البؤس ، كما هو حال محبي السلطة ومحبي ألوان التشريف ، كلا ليس لهذه الأسباب أنهم يتعدون عن شهوات الجسد .

فرد كليس : وما كان هذا في الحق ، ياسقراط ، ليليق بهم .

[د] وعلق سقراط : كلا بالطبع وحقز يوس . ولهذا السبب ، يا كليس ، فإن كل هؤلاء الذين يهتمون اهتماماً ما بأنفسهم ، ولا يقضون حياتهم في خدمة الجسد ، يعطون ظهورهم لكل هذه الأشياء ، ولا يأخذون نفس طريقة الآخرين

الذين لا يدرون إلى أين يذهبون ، أما هم فمقتنعون أنه لا ينبغي السلوك بما يخالفه الفلسفة أو يعارض ذلك التحرر والتطهير الذي تقوم به بل يتجهون وجهاً تاجعاً لها إلى حيث تقودهم .

— كيف ذلك يا سقراط ؟

فقال : سأقوله لك ، واستطرد : يعرف محبو المعرفة [ هـ ] أن الفلسفة حينما تأخذ أمر نفوسهم بين أيديها أنها كانت بمنتهى البساطة مقيدة إلى الجسد ملزمة به ، ومجبرة أن تنظر إلى الموجودات الحقيقية كما لو كانت تنظر إليها من خلال قضبان سجن وليس مباشرة وبناتها ، وكانت تتقلب في جهل شامل . ولقد أدركت الفلسفة (١٦٧) جيداً أن أظفح ما في هذا السجن [ إنما كان من صنع الشهوات ، وذلك إلى حد أنه كأنما كان السجن نفسه هو الذي يعاون أشد المعاونة [ ٨٣ ] على شد وثاقه . أصدقاء المعرفة يعرفون إذن ، كما كنت أقول ، أن الفلسفة ، وقد أخذت أمر النفس وهي على هذه الحالة ، تبدأ في تفجييعها (١٦٨) في لطيف وتحاول أن تفك قيودها مبيته لها ، من جهة ، أن البحث باستخدام العيون مملوء بالخداع ، وغادع كذلك البحث باستخدام الآذان أو أية حاسة أخرى ، وموصية لها من جهة أخرى أن تبعد عن تلك الخواس طالما لم تكن مضطرة إلى استخدامها . وأن تضم نفسها على نفسها وأن تجمع أطرافها وألا تضع ثقتها في شيء [ لا ] بـ [ في ] ذاتها هي نفسها وأنها يجب في المستقبل أن تعقل الموجودات في ذاتها واحدة

---

(١٦٧) لاحظ هنا تشخيص الفلسفة ، وكأنها ذات فاعلة قائمة بنفسها .

(١٦٨) لاحظ درجات قيادة الفلسفة للنفس ، ولعلها تقليد لما يحدث في النحل الدينية ولعور القادة الذين يقودون المريدين الجدد ويرفعون بهم درجة فوق درجة حتى طبقة العضو الكامل .

واحدة هي ذاتها مع ذاتها ، وأنه إذا حدث ولحقت شيئاً بوسائل أخرى ، شيئاً من تلك الأشياء التي تتغير من شكل إلى آخر ، فإن عليها أن تعرف أنه ليس في ذلك أية حقيقة ، حيث أن تلك الأشياء محدوسة ومنظورة ، أما ما تراه هي بذاتها فإنه معقول وغير منظور . وهكذا فإن نفس الفيلسوف الحقيقي ، مقتنعة بأنه لا يجب أن تعارض هذا التحرر ، تعتمد إذن عن الملذات والشهوات والأحزان والمخاوف بقدر ما تستطيع ، وتفكر في الأمر وتجده أن المرء في حالة حدة الذة أو الخوف أو الحزن أو الشهوة ، لا يصيبه شر في دظم [ج] الشرور التي قد يتوقعا ، كالمرض مثلاً أو كضياح الثروة الذي تجر إليه الشهوات ، بل يصيبه عند ذلك أعظم الشرور جميعاً ومتهاها ، وهذا الشر يصيبه رغم أنه لا يضعه في حماه .

فسأل كيديس : ما هو هذا الشر ياسقراط ؟

— ذلك أن نفس كل إنسان مجبرة ، في الوقت الذي تعاني فيه لذة حادة أو من حزن شديد بسبب هذا الشيء أو ذاك ، هي مجبرة أن تعتقد أن المصدر الرئيسي لما تعاني منه شيء واضح أعظم ما يكون الوضوح وحقيقى كل الحقيقة ، هذا على حين أنه ليس كذلك . ومثل تلك الأشياء مرئية في الأغلب . أليس كذلك ؟

— تماماً .

[ د ] — ولكن في هذه الحالة ألا تكون النفس أكثر ما تكون ارتباطاً بالجسد ؟

— كيف ذلك ؟

— لأنه كان لكل لذة أو ألم مسار يربطها إلى الجسم ويشبكها معه ، وبهذا

ذات طبيعة تشبه طبيعة الجسد ، وتظن أنه حقيقى ذلك الذى يقول لها الجسد أنه كذلك . ولما كانت لها نفس آراء الجسد وتستمتع بنفس الأشياء مثله ، فإنه من الضرورى ، فيما أظن ، أن تكون لها نفس أخلاقه ونفس تربيته مما يجعلها غير قادرة على الوصول طاهرة إلى هاديس ، بل تغادر الجسد دائماً وهى ملوثة به ، بحيث أنها سرعان ما تسقط من جديد فى [ هـ ] جسد آخر؟ وتثبت فيه كما لو كانت بفرة ، وتكون نتيجة هذا ألا يكون لها نصيب فى المشاركة فى وجودها هو إلى ، طاهر حق وبسيط ذى طبيعة واحدة .

فعلق كييس : إن ما تقول ياستقراط لحق كل الحق .

— لكل هذه الأسباب إذن ، يا كييس ، فإن عجبى المعرفة لهم الحق أن يسموا كذلك بالمعتدين وبذى الشجاعة ، وليس للأسباب التى يدعيها العامة . أم لعلك تعتقد أن ذلك إنما هو لتلك الأسباب ؟

[ ١٨٤ ] — أنا؟ على الإطلاق .

— بالفعل هو ليس لتلك الأسباب ، وإنما تفكر نفس الفيلسوف على نحو ما قلت : فبى لا تعتقد أن على الفلسفة أن تحررها من جهة ، لكى تتجرف هى ، من جهتها ، لحظة تحريرها على يد الفلسفة ، فى تيار اللذات والأحزان وتقيد نفسها من جديد فى عمل بلا نهاية على مشال بذيلوب (١٦٩) التى كانت تفك من

---

(١٦٩) الزوجة الفاضلة الوفية لأحد أبطال حرب طرواده ، أوديسيوس ، وكانت تصبر خطابها الكثيرين الذين اعتقدوا فى موت الزوج وألحوا عليها أن تقبل أحدهم بأنها يجب أن تنتهى أولاً من نسيج نفسها ، ولكنها كانت تفك كل ليلة .

نسيجها ما كانت قد نسجت ، كلا ، بل هي تدبر لنفسها الهدوء (١٧٠) من جهة تلك الأشياء ، وترك البرهان العقلي يقودها وتمسك به على الدوام ، متأمة ما هو حقيقى وإلهى وليس موضوعا للفن (١٧١) ، [ب] فيكون لها فيه غذاء ، وهى على اعتقاد أنه هكذا يجب أن تحيا طوال ما كان مقدرأ لها أن تحيا ، وبعد الوفاة فإنها تذهب إلى ما هو من نفس جنسها ومن نفس طبيعتها ، وتخلص من الشرور الإنسانية . إذن ، مع مثل هذه التربية التى أخذت بها نفسها ، فليس هناك من خطر ، يا سيمياس وأنت يا كليس ، أن تخشى النفس من أن تتفرق شتاتا وهى تنادر الجسد أو أن تبحثرها الريح هباء وأن تذهب بها كل مذهب على نحو لا تكون معه بعد ذلك موجودة فى أى مكان على الإطلاق .

---

(١٧٠) يرتبط بالكلية اليونانية المقابلة هدوء البحر ، ولهذا اخترنا فوق تمثيله

» تتجرف فى تيار .... »

(١٧١) الفن ضد العلم ، وهو ليس يقينيا .

( ٤ )

## اعتراضات وشكوك

( ٨٤ - ٩١ )

بعد كلمات سقراط الأخيرة ساد صمت عميق يؤذن بأننا بلغنا إحدى قمم المحاور ، ولكنه يمد أيضا لقمة أخرى هي التي سنجدها في ١٩٥ - ١٠٧ ب . ولكن الحرار لن يبلغوها إلا بعد المرور على منطقة العذاب ، ومنطقة العذاب في هذه المسرحية الفلسفية هي صحراء الشك ، أو هي موجة التشكك في قدرة العقل على الوصول إلى يقين بشأن الخلود أو إلى أى يقين كان . ولكن لهذا الصمت وظيفة أخرى هي السماح للقارىء بأن يأخذ أنفاسه بعد الجهد العظيم الذى اقتضته البراهين الثلاثة السابقة وخاصة ثالثها وحتى يرتاح من التوتر العقلي والأخلاقي كذلك الذى ظل مشدوداً إليه في الفترة الأخيرة من الحوار . وربما كانت له أيضا وظيفة أخرى فنية هي التنبيه إلى أهمية ما يلي ، لأن العاصفة التى ستتلو ذلك الهدوء ستحمل خطراً عظيماً حدد البحث الفلسفي كله من أساسه وستحمل طريقة مواجهة سقراط لهذه العاصفة دروساً منهجية هامة سنقف عند كل منها بالتفصيل لأن كل قسمنا الحالى ٨٤ ب - ٩١ - قسم منهجى قبل كل شئ .

ويطعن عن بدء هبوب العاصفة على لسان سقراط نفسه عندما يلاحظ أن

سيبياس وكييس يتهايمان وعندما يقول لها معترفا : ربما لاجد ان مانلاه مرضيا كل الإرضاء والحق أنه لازال هناك شكوك قائمة وصعوبات باقية . وفي هذا الاعتراف أول درس من الدروس المنهجية التي سيزفرها قسمنا . فسقراط نفسه هو أول من يعترف بأن البحث السابق ليس كافيا كل الكفاية وأن الامر يحتاج إلى شخص متعمق جديد ، وهذا هو واجب الفيلسوف . فليس من خلقه أن أن يكسك وهناك غموض ، لأنه ليس من غرضه أن يقتنع بأى شيء ، بل غرضه أن يقتنع لأنه إقتنع ، وهو لا يبحق له أن يقتنع بشيء مادامت هناك لائحة شك واحدة وعليه أن يكون أول المترفين بها . ويأتى الدرس المنهجى الثانى فى قول سقراط للفرعيين من طيبه إنه إن كانت الشكوك بشأن موضوع الخلود هى التى تحيرهما وأنهما يظنان أن لديهما شيئا يقوله خيرا عما قاله سقراط ، فليأخذاه معاونا لهما ، كما أخذهما هو معايرين له أثناء تدليلاته . وقد يبدو أن هذا درس فى التواضع الفلسفى : فسقراط لا يرى مانعا من وجود نظرية أخرى أقوى مما عرض ، ولا يرى مانعا من أن يكون مجرد مساعد لباحث آخر وليس الباحث الرئيسى . ولا شك أن فى كلام سقراط شيئا من هذا ولكننا نفهم قوله ذاك على نحو أفضل إذا تذكرنا أن مبدأ البحث الفلسفى عند سقراط وعند أفلاطون معا هو اتفاق المقول ويكون ذلك عن طريق الحوار ، وكلا الأمرين يستلزم تعدد الباحثين . ومن هنا فجرد مفهوم « فرض الحقيقة » لا مكان له بل هو غير متصور ، ليس فقط لأن الحقيقة لا توجد قبل بدء البحث بل هى « يعثر » عليها بالبحث ، بل وكذلك لأن لكل أطراف الحوار حقوق متساوية والفصل هو المثل الذى يكشف عن نفسه باتفاق هذه الاطراف . وهكذا فان سقراط يريد أن يقول فى هذه الفقرة وخلال المحاوره كلها إنه ليس عارضا للحقيقة بل هو الباحث عنها ، وسيظل أفلاطون كذلك طوال بحوثه الفلسفية حتى آخرها .

ويؤكد سيمياس أنه وصاحبه تحمهما بعض الشكوك ولكنهما يتحرجان في عرضها على سقراط خشية أن يكون في ذلك إقتال عليه، رغم أنها أكثر ما يكونان شوقا إلى سماع ما قد يقوله حول ما يعتدل به عقلاهما . وهذا التخرج المذهب يسمح لسقراط يرد طويل ( ٨٤ د — ٨٥ ب ) تختلط فيه الاسطورة بالفلسفة والدين ، ويظهر فيه أفلاطون أدريا ضد ما يشاء وهو يبدأ بلومهما ، لأنهما يظنان ، هما أيضا ، أنه حزين لقرب موته ، وكان كل ما سبق لم يكن كافيا لاقناعهما باعتقاده القوى في خلوده وبأمله في حياة أخرى يجد فيها الطيبات . كلا ، إن كلامه عن أمه هذا ليس في الحق إلا نوعا من التنبؤ بما سيحدث له بعد لحظات ، وهو أشبه بالجمع الذي يقضى طويلا أجل الفناء يوم مائة وأطول وأجل بما فعل في حياته كلها ، وذلك لفرحه بلقاء الإله سيده . ويخطأ البشر لأنهم يظنون أن غناه البجع هذا يكون حزنا على مفارقتهم الحياة ، فهم لا يعرفون أن الطيور لا تنفق حينما تكون في ألم ، إنما تنفق بعض الطيور يوم موتها تنبؤا بالخيرات التي ستألفها ، لأنها تصبح في هذه اللحظات متنبئة بالمستقبل لأنها خدعت للإله أبولون وهو الإله النبوة . وسقراط يعتقد أنه هو نفسه خادم لنفس الإله ، ولهذا يعتقد أن فيها يقول ويحس تنبؤا بما سيحدث ، ولهذا فإنه مسرور لا يناله الحزن أمام الموت ، ويستطيع سيمياس وكليس أن يقولوا كل ما لديهما .

بعد هذه الدعوة من سقراط يبدأ سيمياس في عرض إعتراضه ، وقبل أن يفعل يقدم بتقديم هامة جدا يبدو أن أفلاطون قد وضعها في هذا المكان وضعها . وأهميتها تأتي أولا من أنها تحدد أن أفق البحث الفلسفي في هذه المحاورة ، بل وفي كل هذه المرحلة من مراحل الفلسفة الأفلاطونية التي تنتمي إليها محاورتنا ، ليس هو أفق اليقين بل هو أفق البحث من أجل إرضاء العقل . والحق أن إحدى نتائج الحوار السابق كانت أننا لن نصل إلى الحقيقة كاملة إلا بعد الموت أما طالما كنا

مقتدين إلى الجسد قائم من المستحيل أن ندركها أدراكاً حقيقياً (٦٩ ب، هـ) ؛  
 وهكذا يصبح مطلب اليقين بحد مسأله تفصيلية ، هى مسأله الخلود ، مطلباً  
 مشتبهاً ، وهو ما يبرر شكوكا مستمرة وبحوثا جديدة . ذلك أن استحالة  
 الوصول إلى الحقيقة فى هذه الحياة لا يجب أن يبنى إهمال البحث عنها ، والتبرير  
 الذى يألى به أفلاطون هنا تبرير أخلاقى خالص : ألا وهو أن هذا الإهمال  
 سيكون نتيجة لنوع من الميوعة والضعف فى الحاق ، وهذا غير جدير بالرجل الحر .  
 وهكذا يكون لدينا أحد حلول أربعة : إما أن نتعلم الحقيقة من غيرنا ، وإما  
 أن نجدها بأنفسنا ، وإما أن نختار من بين المذاهب الممكنة أقواما وأقنومها  
 على مقاومة الإغراضات ، وإما أخيراً أن نتمسك على الوحي الإلهى أى على الدين .  
 ومن الواضح أن بحوث سقراط وصديقه تضع جانباً الإمكانات الأولى والأخيرة  
 وتسير على الأغلب فى طريق محاولة العثور على الحقيقة بمجهود البحث . وهذه  
 الروح يبدأ سيمياس فى عرض ما بدا له وضعاً للمأخذة فيما قاله سقراط حول  
 خلود النفس .

واعترض سيمياس ليس على الدقة فقد اجمع سقراط ، كما يكون شأن  
 اعتراض كيبس ، بل هو فى الحق عرض لنظرية مختلفة فى النفس ، إذا سلمنا  
 بمقدماتها لم نخرج بالبرهنة على خلودها . تلك النظرية ، التى يقول بها سيمياس  
 والتى يقول بها إكسكراطيس أيضاً ( ٨٨ د ) مما يدعو إلى احتمال أنها من  
 النظريات الفيثاغورية الذائعة فى بعض الدوائر ، هى نظرية النفس باعتبارها  
 انسجاماً ( هارمونياً ) ، ولهذا فإن المثال الذى يأتى به سيمياس مثال موسيقى -  
 فإذا شَبَّها العلاقة بين الجسد والنفس بالعلاقة القائمة بين القيثارة واتلاف أوتارها  
 أى الإنسجام الناتج عنها فإننا يمكن أن نقول إن الهارمونيا الموسيقية شئ غير  
 منظور وغير جسمى وجبل كامل الجمال وإلهى ، أما القيثارة نفسها وأوتارها

فإنها أجسام مركبة فانية . ولكن إذا قلنا ما قاله سقراط عن النفس والجسم فإنه إذا حدث وانكسرت القيثارة سنضطر إلى القول إن الهارمونيلا لا تزال موجودة رغم فناء القيثارة ، وذلك لأنها من جنس الأشياء الإلهية الخالدة التي لا تفتى ، ولكن هذا غير مقبول . وبحسب النظرية التي يعرضها سيمياس ، فكما أن الجسم مشدود وفي توتر بسبب الحار والبارد والرطب والجاف وغير هذا ، فكذلك النفس : هي خليط واتلاف من هذه العناصر ذاتها التي جمع بينها بقياس مناسب . وإذا كان الأمر كذلك ، أى كانت النفس أنسجاما ، فإنه يجب التسليم بأنه إذا ما انحل اتلاف عناصر الجسد فلا بد أن تفتى النفس فوراً ، كما يتخفى أنسجام القيثارة فور تحطمها وانفكاك أوتارها ، وذلك رغم كل ما قد يقال عن طيعة النفس الإلهية ( ٥٨٥ - ٥٨٦ د ) .

وقد أدرك سقراط ( ٥٨٦ د - ٥ ) قوة اعتراض سيمياس ، وكان حججه السابقة قد تلقت ضربة قوية ، ونلاحظ هنا أن تشخيص الحجة العقلية واللجوء إلى التشبيهات الحرية سيقابلنا مرات خلال هذا القسم . ولكنه لا يرد على سيمياس على الفور مفضلاً سماع اعتراض كيبيس أولاً ، وهو ما يسمح بفترة أطول للتأمل في الأمر ، ولكنه يسمح كذلك لأفلاطون برفع درجة التوتر الشك حتى يكون الطريق أكثر تمهيداً لما سيقوله سقراط عن « كراهية الحجاج العقلية » كما سنرى . وللعبارة الأخيرة لسقراط قبل إعطاء الكلمة لكيبيس شيء من الأهمية ( ٥٨٦ ب - ٢٥ ) . وثاني هذه الأهمية ليس فقط من استمرار التلميحات الحرية بل وكذلك وعلى الخصوص لما تحتويه من مبادئ منهجية . ذلك أن سقراط حينما يقول إنه سيتحاز إلى صف سيمياس أو كيبيس إذا رأى أن ما قالاه كان حقاً ، وإلا فإنه سيتابع الدفاع عن النظرية ، يعنى أن باب البحث مفتوح وهى أن سقراط لا يريد أن يفرض رأياً ، وإنما الحق هو الذى يفرض نفسه

هل المتحاورين ، ومنزى سقراط يعود من بعد ( ١٩١ ب - ب ) ليصرح تصريحاً بما نجد هنا مجرد إشارة إليه .

ويحتل اعتراض كييس مكاناً أطول من اعتراض سيمياس ( ٨٦ هـ - ٨٨ ب ) ، وهو يبدأ بنفس ما كان قد لاحظناه من قبل : أن كلام سقراط يبرهن على وجود النفس قبل التحامها بالبدن ، ولكن وجودها بعد تركها لا يزال بحاجة إلى برهان قوى . وهو لا يوافق على ما جاء في اعتراض سيمياس من أن النفس ليست أقوى ولا أدوم من الجسد ، لأنه يعتقد أنها تتفوق عليه من كل النواحي . ولكن مادام يعتقد أن النفس أقوى وأدوم ، فالذى يجعله إذن يشك في استمرار بقائها بعد الجسد ؟ لشرح موقفه يلجأ هو الآخر إلى تشبيهه . فلو أخذنا مثال الحائك والملابس التى ينسجها ويحكيها بنفسه ، وقلنا بعد موته إنه لم يبق ، والدليل على ذلك هو بقاء ملبسه ، ولما كان الملبس أقل قوة ودواماً من الانسان الذى يستهلكه ، فإدام لا يزال موجوداً فلا بد أن يكون الحائك موجوداً هو الآخر بعد موته لأنه أقوى من الملابس التى ينسجها . ولكن قولنا هذا لا يمكن أن يكون مقبولاً فى رأى كييس . ذلك أنه حتى إذا قبلنا أن النفس تستهلك أجساداً متعددة كما يستهلك الحائك ملابس متعددة تفنى واحدة بعد الأخرى قبله هو ، فإن الذى يحدث فى حالة الحائك أنه يموت قبل فناء آخر ملبس نسجه ، وهكذا فإنه يمكن أيضاً أن نخشى على النفس ، حتى وإن مرت على جسد بعد الآخر ، أن تفنى قبل فناء آخر جسد حلت فيه ( ٨٧ ح - ٨٩ هـ ) . وهكذا فإن كييس يمكن أن يقبل ليس فقط وجود النفس قبل دخولها فى البدن بل وكذلك أنها تستمر فى الوجود بعد دخولها فى أبدان متعددة ، ولكن ما الذى يمنع أن تصاب من جراء نفاتها المتكررة هذه بالإرهاق ثم تسقط وتفنى مع ميتة آخر جسد لها ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فما الذى يدرى سقراط أن ذلك

قد يحدث لنفسه هذه المرة ، أى أن يكون جسده آخر الأجساد التى تعمل فيها .  
وهكذا فالتشكك قائم والرجل الذى يعمل عقله فى الأمر لا يملك إلا أن يتخلى أنه  
تطير نفسه بهاء ( ١٨٨ - ب ) .

هذان الاعتراضان لا يعنيان أقل من أن كل ما كان قد قيل من قبل وكأنه  
لا يساوى شيئاً ، وما نحن ليس فقط بحاجة إلى البدء من جديد بل وكذلك إلى الرجوع  
على سيمياس وكليس ، فإذا أضفنا إلى هذا كله ما قاله سيمياس عن صعوبة بل  
استحالة الوصول إلى الحقيقة ، أدركنا الواقع السىء لكلام الغريين من طيه على  
من كانوا حاضرين حول سقراط والذين كانوا قد أقنعهم براهينه السابقة ،  
ولكن هاهنا الآن وقد دفع بهم إلى مزلق التشكك . والخطر الذى يوشعون أمامه .  
لم يعد فقط وضع براهين سقراط موضع التشكك بل إن مجرد الوصول إلى شيء  
يوفق به أصبح مشكوكاً فيه ( ٨٩ - ٤ - ٥ ) . ومصدر هذا ليس فقط كلام  
سيمياس المشار إليه ( ٨٥ ب - د ) بل وكذلك تضارب حجج سقراط مع حجج  
المتحاورين معه ، ولتلاحظ أن هذين أنفسهما ليسا على اتفاق فيما بينهما بل إنه  
كليس يعترض على سقراط وعلى سيمياس معاً . وهكذا فإن إقتناع الحضور الأول  
لم يكن إقتناعاً قوياً لأنه قد تزلزل ، فهل عقولهم إذن غير قادرة على الحكم بالصائب ؟  
أم أن الأمر نفسه ، وهذا أخطر ، لا يمكن البرهنة عليه برهاناً عقلياً ؟ هذه  
الاحاسيس التى تقلها فيدون إلى إبيكراتيس وجدت صداها عند هذا الأخير لأنه  
أحس بنفس الشيء بل إن لديه من دواعى الإضطراب ما هو أكثر . فهو لم يقتنع  
فقط بحجج سقراط كما حكاهما فيدون ، وهو يشارك بهذا القدر ما عاتته الجماعة التى  
كانت حاضرة حول سقراط يوم موته ، بل وكان كذلك مقتنعا بنظرية أن النفس  
انسجام ، وهى فيما يبدو من أصل فيثاغورى كما أشرنا ، ولكن فما هو سيمياس .  
يدل على أن المعتقد فى تلك النظرية لا يحق له الاعتقاد فى خلود النفس . ويطلب .

لا فيكراطيس ، وهو في هذه الحالة من الاضطراب ، يطلب من فيدون أن يسرع  
 برواية ما كان من رد سقراط على أن يكون ذلك على أدق ما يكون وبكل تفصيل ،  
 حافضاً متوقفة على ما سيقال وأنفاس القارىء معه كذلك . ولكن أفلاطون ،  
 ليزيد من تشويق القارىء ، يطيل من فترة الانتظار هذه بعرضه تمهيد يمهّد به فيدون  
 لرد سقراط ( ٨٨ هـ - ١٨٩ ) ثم تمهيد يمهّد به سقراط نفسه ( ٨٩ ب - ٢٩١ )  
 لمرده الذي لن يبدأ إلا في ٩١ هـ . ذلك أن سقراط كان يدري ما يشتمل في عقول  
 المستمعين ، فأراد أن يهدي من روعهم أولاً ، فيقبل المضطرب ليس قادراً على  
 متابعة الأدلة كما يجب . ولهذا فلم يرتع هو نفسه وبدأ مادناً رابط الجأش ، وهو  
 ما جعل فيدون يعجب به أياً إيجاب ، وكأنه القائد الحربي يرتب من صفوف  
 جنده ، وقد مزقتها هجمة الخصم ، ليعاود الدفاع عن موقعه ، أى عن رأيه في  
 خلود النفس . وكوسيقى بارع لا يبدأ سقراط برفع التبرة ، وكلام بالنفوس لا يأتي  
 إليها من حيث توقع ولا يهاجم الخطر من أمامه ، بل يدور حوله دورة ثم أخرى  
 قبل أن يفند نظرية سيمياس وينبذ شكوك كليس . ودوره الأولى تكون حول  
 شرفيدون الذي يدّعيه ثم يعود إلى تشبيهاته الحرية قائلاً لصاحبه إن عليه أن يحلّقه  
 إن ماتت نظرية خلود النفس ، وإن عليهما هو وسقراط أن يقسما ألا يجعلوا  
 شعورهما تثبت من جديد إلا إن رفعا السلاح وهزما اعتراضات سيمياس وكليس  
 وأعاداهما إلى الحياة . والدورة الثانية أكثر جدية وتلمس مسألة خطيرة أكثر  
 عمومية من مسألة الخلود ، وهي قضية البحث الفلسفي نفسه باستخدام الحجج  
 العقلية ، وهي القضية التي نخاضها خلال كلام فيدون ( ٨٨ ب - ٢٠ ) . يقول سقراط  
 إن تعارض الحجج لا يجب أن يدفعنا إلى الشك في كل الحجج وإلى فقدان الأمل  
 في الوصول إلى حجة يقينية لا تقبل المعارضة . فلو أننا إذا قلنا لنفسنا لنفسنا  
 جلالتهم الذين يواظبون بالحجج ، هل نثبت الشيء ونملك تنبيه ، والذين

يجدون في جمعهم حججاً لمعارضة أية قضية وإلثبات أية قضية، إنتهى الامر بنا إلى اعتقاد أنه ليس من يقين ثابت، بل كل الصحيح تجري في مجرى لا يتقطع مرور مائه وهذه تتبع الأخرى، كما كان فيما يبدو مغزى آراء بروتاجوراس السفسطائي الذي اعتمد على آراء هيراقليطس فيلسوف الديلان الدائم . وهذا الإعتقاد نفسه سينتهى بنا إلى عدم الإيمان بأية حجة عقلية وإلى كراهية كل الصحيح ولكن هذا سيكون كحال من يكره كل البشر ولا يثق بأى انسان، وهذا أمر غير مقبول لأنه مبنى على تعميم فاسد ومصدره ليس فساد البشر جميعاً بل فقر خبرة من يحكم هذا الحكم . فقد تكون مرت به تجربة ثم تجارب وضع فيها كل ثقته في شخص ما ثم في شخص آخر، ولكنهم يخذلونه جميعاً واحداً بعد الآخر، فينتهى إلى تعميم يجعله لا يؤمن بأخلاق أى إنسان . والحق إن عليه أن يهتم نفسه أولاً، لأنه لم يؤهلها بمعرفة أحوال الجنس البشرى فأخذ حذره بعد أن يدرك أن الطيبين النخلص من البشر قليل عددهم وأن الأشرار النخلص قليل عددهم هم أيضاً، أما العدد الأعظم فهو بين بين . وهكذا الامر مع الادلة العقلية، فنها ما هو فاسد تماماً ومعظمها ما هو بين بين، ولكن بعضها، وإن كان قليلاً، إلا أنه قوى كل القوة ويمكن الإرتكان إليه والثقة فيه . ولن يميز هذه الادلة من تلك إلا من عرف فن التدليل العقلى أى درس دراسة متخصصة طرائق البرهنة فعرف علامات اليقين وتنبه إلى مزالق فاسد البراهين . هكذا يجب أن نكون .

أما إن ظننا أن العيب ليس في نقص خبرتنا نحن بل هو في الحجج العقلية نفسها جميعاً فلنكون ستكون خسارتنا عظيمة : فكيف لنا عندئذ أن نصل إلى الحقيقة وإلى معرفة الوجود، بينما السبيل إلى ذلك هو استخدام العقل ؟ ( ١٨٩ - ١٩٠ ) .

وبعضى سقراط ليستخلص مغزى هذا الدرس المهجى . ذلك أنه ينبغي علينا أن نداوم التبرج لكي نصير أقدر ما نكون على النظر في الصحيح العقلية ، ولكي

تعود على الاهتمام بالحقيقة وبالحقيقة وحدها ، أما فرض رأى على الآخرين كهدف لذاته فإنه ليس من طباع الفلاسفة ، بل من طباع المتنازعين الذين لا يدرون شيئاً في الحق عن موضوع نقاشهم وإنما يريد كل منهم أن يجعل الآخرين يعتقدون أن ما يقوله هو الصواب . إن سقراط لا يريد أن يعتقد أصحابه أن حججه صائبة ، وإنما هدفه هو محاولة الوصول الى الحقيقة وأن يقتنع هو نفسه بذلك قبل أن يقتنع به الآخرون . ومعنى هذا كله أن الأمر ليس أمر مقارعة بالحجج بل هو بحث عن الحقيقة ، وفي هذا شيء من التحذير لسيياس وخاصة لكيبس حتى يبعد من اتجاهه نحو الشك في كل الحجج ( أنظر ١٧٧ ) . كذلك فإن خلق التعاون في البحث يجب أن يحل محل حب النبل ، ولكن هذا التعاون لا يعني التساهل أو التسامح في الحق بل البقطة ورد الباحث الشريك كلما بدا أنه لا يقول صواباً ، فلا مكان للمجاملة حين تكون الحقيقة هي الهدف ( ٩٠ د - ٩١ ب ) .

#### ٨٤ ب - ٩١ ب

[ ٨٤ ب ] وخيم السكون للحظة طويلة بعد هذه الكلمات من سقراط ، وكما كان يبدو للناظر ، فإن سقراط نفسه كان مستغرقاً فيما كان قد قيل أثناء الحديث وكذلك كنا نحن في مغلماً . ولكن كيبس وسيياس تبادلوا بضع كلمات فيما بينهما بصوت خفيض . فلما رأى سقراط ذلك تكلم وقال لهما : ما الأمر ؟ هل يبدو لكما أن ما قيل ليس كافياً ؟ كثيرة هي في الحق دواعي الشكوك والاعتراضات ، وذلك إذا ما كان المرء يريد أن يفحص الأمر كما يجب . أما إن كنما تفكران في شيء آخر ، فليس لي أن أدخل . ولكن إن كنما في حيرة أمام شيء يخص موضوعنا فلا ترددا لحظة في أن تسكنا [ د ] وأن تعرضا ما يحيركما ، وذلك إذا كان يبدو لكما على نحو ما أن هناك ما هو أفضل لبقال ، وخطوئتي من جديد معارفاً لكما إن كنما تعتقدان أنه سيممكنكما الخروج من تلك المشكلات

لتي تعبر كما بمساعدتي (١٧٢).

فرد سيماس : إذن فسأقول لك الحقيقة يا سقراط . فنتذ لبطلة وكلانا في حالة من البهيرة أمام بعض الصعوبات وبعض الآخر ويدفعه إلى أن يسألنا لانتنا نرغب بشدة في الاستماع إليك ولكننا نرددنا ونخيفنا أن نعكبر عليك صيفوك لأن هذا قد يكون كرمًا إليك بسبب الموقف الذي أنت فيه الآن .

فلما سمع سقراط هذا ضحك في رفق وقال : ياه ، ياه يا سيماس . لكم سيكون صعباً على من أقنع الرجال الآخرين [ ه ] بأنني لا أرى في مصري الحاضر كارثة إذا كنت لا أستطيع اقناعكم أنتم أنفسكم ، وإذا كنتم تخشون ألا تكون على مزاج أسوأ مما كنت عليه في حياتي السابقة (١٧٣) . والظاهر أنني أبدو أمامكم أقل قدرة على التنبؤ من البجع ، وهي التي حينما تشعر بدنو أجلها تفتي أطول وأجل ما غزت [ ٨٥ ] أثناء حياتها السابقة فرحة بأنها على وشك الرحيل إلى الإله التي هي في خدمته . ولكن البشر ، بسبب خشيتهم الموت ، يهتمون بالبجع زوراً ويقولون إنها تتجنب أمام الموت وتفتي بسبب جزئها . وهم لا يدركون أن أي طائر لا يفتي وهو على جوع أو وهو يشعر بالبرد أو وهو يشكو من أي مصدر آخر للألم ، ولا حتى الليل أو صفور الجنة أو الهدوء وهي التي يقال إنها تفتي انتجاباً بسبب الجزن . أما أنا فلا يبدو لي أنها لا هي ولا البجع تفتي [ ب ] حزناً ، بل أعتقد أنها لما كانت طيور الإله أبولون ، فلننا تنبأ بالغميب وتذكر بصيرتهم الجبروت التي ستقلها في هاديس فتفتي وتفرح في ذلك اليوم أكثر مما فعلت فيما سبق من الزمن . وأنا أعتقد مني جانبي أنني أنا

---

(١٧٣) أي ممى .

(١٧٣) أي على غي مزاجه المعتاد .

نفسى أقوم بنفسى الخدمة التى تقوم بها الجمع وأتى مكوس نفس الإله، واعتقد كذلك أن قدرتى على التوبة التى مصدرها سيدنا ليست أقل من قبرتهم، وأتى لست أقل منهم شجاعة أمام مغادرة الحياة. لكل هذا إذن يجب أن تموتوا وأن تسألوا ما شئتما طالما سمح بذلك الأحد عشر (١٧٤) المفوضون من الانيين .

فقال سيمياس : ما أجل ما قلت . وسأقول أنا من جانبى [ ح ] ما يهمنى ثم يعرض هو من جانبى كيف لا يقل ما قيل . اتنى أعتقد يا سقراط ، وأنت كذلك لا شك ، أنه من المستحيل الوصول الى المعرفة اليقينية فيما ينهض هذه المسائل خلال هذه الحياة الحالية أو أنه شئ صعب كل الصعوبة . ورغم هذا ، ومن جهة أخرى ، فإن عدم فهم ما يقال بشأنهم كل التواحي ويكل الطرق والاستسلام قبل أن يعهد المرء نفسه فى بحث الموضوع من كل الجوانب ، سيكون ذلك من شأن رجل يفتقر صلاة . ذلك أنه يجب أن يتحقق أحد شيئين : إما تعلم ما عليه الأمر (١٧٥) أو اكتشافه ، وإما ، إن كان هذا وذاك مستحيلين ، إلاخذ على الأقل بالانفضل من بين مذاهب البشر وأصعبها على البعض ، [ د ] وأن يجازف بعبور هذه الحياة بحمولين عليها وكأنها رمت (١٧٦) ، اللهم إلا إذا أمكننا العبور على نحو أكثر أمنا وأقل مجازفة على مركبة أكثر ثباتا ، وأعنى بذلك مذهبا لاهيا (١٧٧) ، وهكذا فأتى لا أتردد الآن فى سؤالك حيث أن هذه هى إرادتك ولن ألزم من نفسى فيما سياتى من الوقت بأتى لم أقل الآن بامترامى لى . فالجنى يا بهرابطا أتى عندما أنا مل فيما قيل سولم مع نفسى أو مع كليس فإنه لا يبدول كلفيا ومقنما بلهلا .

(١٧٤) وهم المسئولون عن السجن .

(١٧٥) أى طبيعة الشئ . موضع الفصل .

(١٧٦) أخشاب مشدودة يعبر بها الماء طوقا .

(١٧٧) أو وحيا لاهيا ، أى التفت به الآلهة وتكون هى مصدرهم .

[ ٥ ] وهنارد سقراط : وربما كان ما بدالك صحيحا بالفعل يا صاحبي -  
ولكن فلنقل لى كيف لم يكن ما قيل كافيا ومقتما .

فاستطرد سيميائس : ذلك أنه يمكن قول نفس الشيء حول الانسجام وحول  
أمر القيثارة وأوتارها ، حيث أن الانسجام ، فى القيثارة التى وقفت أوتارها ،  
شئ غير منظور وغير جسمى وجميل كامل الجمال [٨٦] وإلهى ، فلما على - بين  
أن القيثارة نفسها والأوتار أشياء مادية ، لها طبيعة الجسم ، ومركبة وأرضية  
ومن جنس الأشياء الفانية . فلو حدث الآن أن هضمت القيثارة أو قطعت  
أوتارها أو كسرت ، فقد يأتى أحد ليصر ، على نفس طريقة برهنتك أنت ،  
على أنه من الضرورى أن يبقى ذلك الانسجام الموسيقى وألا يفنى ، باعتبار  
أنه ليس من الممكن أبداً أن تبقى القيثارة وقد قطعت أوتارها ولا هذه الأوتار  
وهى ذات الطبيعة الفانية ، على حين يفنى الانسجام قبل تحطم ما هو فار .  
[ب] بينما هو من نفس طبيعة ما هو إلهى وما هو خالد ومن نفس جنسه . كلا ،  
وهو سيقول بأنه من الضرورى أن يوجد الانسجام نفسه فى مكان ما ، وسيسبقه  
الخشب والأوتار إلى الفساد وقبل أن يأتى عليه هو شئ ما (١٧٨) وليس  
هناك من شك يا سقراط ، فيما أعتقد من جانبى ، أنك تدرك أنت نفسك أن  
تصورنا للنفس هو تصور مشابه جداً : فكما أن جسمنا فى توتر ومشدود تحت  
تأثير الحار والبارد ، الجاف والرطب وغير ذلك مما شابه ، فكذلك توجد  
النفس [ج] من مزيج هذه الأشياء ومن انسجامها ، وذلك حينما تكون قد  
مزجت مع بعضها البعض مزجا جيلا وبقياس . والآن إذا كانت النفس  
انسجاما بالفعل ، فانه من الواضح أنه إذا استرخى جسمنا بعيدا عن الاعتدال .

---

(١٧٨) أو تحمل به (pathein) حالة ما .

أو توتر ، تحت تأثير الأمراض والشرور الأخرى ، فمن الضروري أن تبدأ النفس فوراً في الفناء ، حتى رغم كونها ذات طبيعة إلهية ، كما هو حال ألوان الأجسام الأخرى في الأصوات وفي كل أعمال الصانع ، هذا على حين أن بقايا كل جسم تقاوم وتبقى مدة طويلة ، [د] حتى تحرق أو تتعفن . فانظر إذن ماذا سنقول ضد هذه الحجة (١٧٩) ، إذا ما اعتبر بعضهم أن النفس مزيج من العناصر التي في الجسد ، وأنها تفنى الأولى فيما يسمى بالموت .

الخملق (١٨٠) سقراط ، كما هي عادته في كثير من الأحيان ، وقال مبسطة : لا شك أن سيمياس يقول أشياء معقولة وإذا كان هناك من ينسب من هو أقدر مني على الاسراع ببل ، فلما لا يجيبه (١٨١) ؟ فالحق أن سيمياس فيما يبدو قد أصاب البرهان (١٨٢) بضربة قوية . ولكني أعتقد أنه يجب ، قبل الرد عليه ، سماع [ هـ ] ما يعترض به كييس من ناحيته على البرهان ، فنحن هكذا وقلنا التفكير فيما سنقول وبعد أن نكون قد استمعنا إليهما . فإما أن نضم إلى جوقتهما ، إذا ما بد لنا أنهما أحسن الفناء ، والا تكون قد ثبتت هكذا قوة الحجة . فيها إذن يا كييس قل أي شيء حرك أنت أيضاً ودفعك إلى الشك (١٨٣) .

فأخذ كييس الكلمة : وما أنذا أفعل . إني أعتقد أننا لازلنا حيث كنا ولا تزال النظرية تتعرض [٨٧] لنفس الاعتراض الذي ذكرناه من قبل (١٨٤) .

---

(١٧٩) أو هذه النظرة أو النظرية .

(١٨٠) حلق الرجل قبح عينيه ونظر نظراً شديداً ، وودحج . .

(١٨١) لأن البحث مشترك بين الجميع .

(١٨٢) أو نظرية خلود النفس .

(١٨٣) منذ ٨٤ - ومفهوم الشك يسيطر على جو الحوار .

(١٨٤) أنظر ٧٧ ب - > .

أما أن نفوسنا كانت موجودة قبل دخولها في هذه الهيئة [الجسمية] ، فهذا موضوع لن أعود إليه حيث أن الأمر قد برهن عليه على أجل نحو ، بل إذا لم يكن في هذا التعبير غلواء ، وطريقة مقيدة كل الإقناع . أما أنها توجد في مكان ما بعد الموت ، فهذا مالا أجدني مقتنعا به ، ولكنني لأوافق سيمياس في اعتراضه أن النفس قد لا تكون أقوى من البدن وأكثر منه بقاء ودواما ، لأنني أعتقد أن النفس تتفوق عليه كثيرا في كل هذه الجوانب . وهنا قد يقول البرهان : و فانا الذي لا يزال يحملك إذن في شك ما دمت ترى أن الجزء الأضعف من الرجل يظل موجودا بعد موته ؟ أو لا تعتقد [ب] أنه من الضروري أن يحفظ الجزء الأكثر بقاء ودواما منه ؟ والآن فانظر ، بالتقاس إلى هذا ، إن كنت أقول شيئا ذا قيمة ، لأنني أحتاج ، فيما يبدو ، أنا أيضا إلى تشبيه كما فعل سيمياس . فيظهر لي أن كلامنا هذا يشبه ذلك الكلام الذي قد يقال بخصوص حائك عجوز قد مات ، من أن الرجل لم يمض بل إنه موجود في مكان ما وفي حال طيبة ، وقد يؤتى بدليل على ذلك الملابس التي كان يرتديها والتي نسيجها هو نفسه حيث أنها في حال طيبة ولم تبلى ، [ح] وإذا لم يعتقد أحد في هذا ، فإنه سيسأل أي النوعين أكثر بقاء ودواما : نوع الإنسان أم نوع الملابس التي يستخدمها والتي يحملها ، فإذا أجاب بأن النوع الأول هو نوع الإنسان ، فسيُعتقد أنه قد تم البرهان على أن الرجل موجود وفي حال طيبة حيث أن الأقل بقاء ودواما لم يبل بعد .

إن الأمر ليس كذلك ياسيمياس فيما أعتقد . فانظر أنت أيضا (١٨٥) فيما سأقول . ويسهل على الجميع أن يدركوا حذاجة من يقول ذلك الكلام : فهذا

---

(١٨٥) إشارة غامضة . ولعلها تشير إلى ١٨٧ ، وانظر كذلك ٨٧ د حول  
تأثيرها على البدن أم النفس .

الخالك بعد أن أبل وخاك مثل تلك الملابس ، قد مات بعد العدد الوافر منها .  
 [ د ] إلا ، فيما أعتقد ، بعد الأخير منها . ولكن ليس في هذا ما يبخل الرجل  
 أقل قيمة من الثوب أو أكثر ضعفا . هذا التشبيه نفسه ، فيما أعتقد ، يصدق على  
 النفس في علاقتها بالجسد . ويدل على أنه يتحدث بحساب ذلك الذي يقول  
 بخصوص تلك الأمور مثل هذا الكلام : إن النفس ، من جهة ، طويلة العمر ،  
 أما الجسد ، من الجهة الأخرى ، فإنه أكثر ضعفا وأقل عمرا . ولكن من الممكن  
 أن يقال إن كل نفس من النفوس تستهلك عددا من الأجساد ، وخاصة إن  
 كانت على الحياة كثيرا من السنين ، وذلك إذا اعتبرنا أن الجسد يسيل كالتيار  
 ويتغير بينما يظل الإنسان حيا ، [ هـ ] هذا على حين أن النفس تسبح دائما من جديد  
 ما استهلك . ولكنه سيكون من الضروري ، حينما نقضى النفس ، أن نجد عليها  
 آخر ثوب نسجه وأن تبلى قبل هذا وحده . وحينما تكون النفس قد فنت ،  
 يظهر الجسد على الفور طبيعة ضعفه وسرعان ما ينحل ويفسد . وهكذا لما كان من  
 غير الممكن حتى الآن أن نضع قمتنا في هذه الحجة ، فلير لنا أن نجسر على اعتبار  
 أن [ ٨٨ ] نفسنا تظل موجودة ، بعد الموت ، في مكان ما .

وإذا سلم أحد من يقول هذا الكلام أكثر عما فعلت أنت ( ١٨٥ مكرر ) ،  
 واتفق معه أن نفوسنا توجد ليس فقط في وقت سابق على ميلادنا ، بل إنه ليس  
 هناك ما يمنع أن تظل بعضها موجودة بعد الموت وأن تستمر في الوجود وأن  
 تولد وأن تموت من جديد مرات عديدة ، لأن النفس بطبيعتها شيء قوى بحيث  
 تستطيع تحمل الميلاد مرات متعددة ، إذا اتفق أحد معك على هذا ولكن مع  
 رفض التسليم له بأن النفس لا تشقى خلال هذه النشآت المتعددة وأنها لا تتهى

---

( ١٨٥ مكرر ) الأغلب أن الناقد المتخيل لا يزال يتكلم مع كييس ، ولكنه  
 يمثل آراء كييس في الواقع .

جأن تفتي تماماً في إحدى ميثاتها ( فقد يقال إن هذه [ب] المينة وهذا التجمل في الجسد الذي سيحمل إلى النفس فتاتها ، قد يقال إن أحدا لا يعرفها ، لأنه من المستحيل على أحد منا أن يدرك طبيعتها ) ، إذا كان الأمر كذلك ، فإن أى شخص سيجابه الموت في جسارة لن تكون جسارته مقامة على أساس عقل ، اللهم إلا إذا استطاع البرهنة على أن النفس خالدة كل الخلود ولا يأتى عليها القضاء . فإن لم يفعل ، فإنه من الضروري أن يخشى ذلك الذى هو على وشك الموت ألا تهلك نفسه تماماً في لحظة انفصالها عن الجسد ( ١٨٦ ) .

[ ٣ ] عندما سمعنا جميعا كل هذا الذى قاله سيمياس وكليس شعرنا بشعور غير مريح ، كما اعترف بعضنا لبعض بعد ذلك ، فالبرهان السابق كان قد أقتنا إقتنا عاكيرا وما نحن نشعر من جديد بالاضطراب وبأنه قد ألقى بالشك ليس فقط بخصوص ما كان قد قيل بل وكذلك ما كان على ، شك أن يقال . بعد ذلك : فهل نحن غير جديرين بأن نكون قضاة ( ١٨٧ ) ؟ أم أن الموضوع نفسه لا يسمح باليقين ؟

إخيكراطيس : وإنى لأعذركم يا فيثون وحق الآلهة . فأنا نفسى ، وقد استمعت إليك ، خيل إلى أن هناك فى من يقول : [ د ] . فى أى برهان اذن سنضع قمتنا ؟ فقد كان برهان سقراط مقبعا أشد الإقناع ، وما هو الآن يسقط فى أعماق الشك . فذلك النظرية بأن نفسنا نوع من الانسجام كانت ولا تزال حتى الآن تأخذ بنفسى أخذاً شديدا ( ١٨٧ مكرر ) ، وما قلته عنها ذكرنى بأننى كنت أنا نفسى على ذلك الرأى . وهكذا فإتنى أحتاج من جديد كل الحاجة ، حتى أعود إلى ما كنت عليه ،

---

( ١٨٦ ) حول اعتراضات سيمياس وكليس ، انظر مقدمة متسا وتلخيص أفلاطون هو نفسه كذلك ، هنا ٩١ - ٩٥ ، د ، ٩٥ ب - د . فيما يلى تعليق فيثون . ( ١٨٧ ) لأن حكمهم السابق عليها ظهر الآن أنه على غير أساس قوى . ( ١٨٧ مكرر ) والأرجح أنها نظرية ذات أساس فيثاغورية .

على برهان آخر يقتضى بأن نفس من يموت لا تموت معه . فاستحلفك بزيوس  
 إذن : قل لنا كيف تابع سقراط برهنته ؟ وهل [ ه ] كان ظاهرا عنده هو أيضا  
 بأن وقع الأمر كان خطيلا عليه ، كما تقول انه كان كذلك عليكم ، أم لا ؟ أم أنه  
 سارع الى تجدة نظريته في غير ملح ؟ وهل كانت نجدة لها قوة أم لم تكن كافية ؟  
 عن كل هذا حدثنا على أدق نحو وأكبر تفصيل تستطيعه .

فيدون : ما أكثر ما أدهشنى سقراط ، يا إنيكراتيس ، ما فى ذلك شك ،  
 ولكنه لم يدهشنى أكثر مما فعل فى ذلك الموقف حينذاك . [ ٨٩ ] أما ما أنه كان لديه  
 ما يرد به ، فليس هذا بالشئ العجيب فى الحق . انما ما أعجبنى أنا فيه كثيرا كان  
 أولا كيف تلقى فى سرور وعفاف واعجاب ما قالاه هذان الشابان ، وبعد ذلك  
 كيف أدرك فى لطف وحساسية وقع كلامهما علينا ، وأخيرا أنه عرف  
 كيف يشفيانا أحسن شفاء وكيف أنه شجعنا لنمضى الى الامام وقد كنا كالهاريين  
 المهزومين ، وأدارنا لتصاحبه ونفحص معه المسألة .

إنيكراتيس : وكيف كان ذلك ؟

فيدون : سأقوله لك . كنت على يمينه جالسا [ ب ] قريبا من سريره على مقعد  
 جوالىء ، أما هو فكان أعلى كثيرا منى ، فداعب ( ١٨٤ ) رأسى وضم بين أصابعه  
 شعرى الذى كان ينزل على عنقى ، وقد كانت هذه عادته حينما يحدث من وقت  
 لآخر ويلعب مع شعرى ، وقال : إذن فلا شك يا فيدون أنك قاطعه غدا ،  
 ذلك الشعر الجميل . فرددت : يبدو هذا يا سقراط .

— بل لن تفعل ذلك غدا ، إن أردت أن تصدقنى .

---

( ١٨٨ ) يفيض المعلقون فى التعليق على هذا التعبير واستنتاج دلالة على علاقة  
 فيدون بسقراط وعلى سن فيدون ، ويستطيع المهتم بهذا الموضوع الرجوع الى  
 تلك التعليقات فى المراجع المذكورة فى التقديم .

فأله : ولم إذن ؟

فقال : لأنى اليوم أنا نفسى قاطع شعرى وأنت قاطع شعرك إذا ما قضى على نظريتنا وإذا لم نستطع أن نعيد إليها الحياة . [ ح ] وعن نفسى ، فإتنى إذا كنت مكانك وأظنت منى البرهان ، فإتنى سأقسم كما يفعل الأرجيون ( ١٨٩ ) بالألا أدع شعرى ينمو من جديد قبل أن أعاود الحرب واتصر على حجة سيمياس وحجة كيبس .

فقلت : ولكنى أمام اثنين ، كما يقال ، فإن هرقل ( ١٩٠ ) نفسه لا يكون قادرا بما فيه الكفاية .

فرد : إذن فادعنى كما لو كنت إريولوس بينما ضوء النهار لا يزال هناك .

فقلت : إذن فأنا أدعوك ليس باعتبارى هرقل بل كما يدعى إريولوس هرقل .

فرد : الأمر سواء . ولكن فلنبدا أولا بأن نكون على حذر من علة ( ١٩١ ) قد تصينا .

فسألته : أية علة تقصد ؟

[ د ] فقال : أن نصير من كارهى البرهان ( ١٩٢ ) كما يصير البعض من كارهى البشر . واستطرد : فليس هناك من شر يصيب المرء أكبر من كراهية الإستدلالات

---

( ١٨٩ ) إشارة إلى قسم لاهل مدينة أرجوس بعد هزيمة لهم أمام اسبرطة .

( ١٩٠ ) هو مثل القوه عند اليونان . وفي الاسطورة أن إريولوس أخ له

غير شقيق وقد دعاه هرقل إلى نصرته عندما هاجمه فى نفس الوقت اخطبوط

وسرطان ضخيم . وقد عبد إريولوس إلى جانب هرقل فى مدينة طيه وكان أهلها

يحلقون باسمه . والحديث عن « ضوء النهار » إشارة إلى بعض ما تحكيه الاسطورة .

( ١٩١ ) أو من إصابة ( pathos ) أو من حادثة .

( ١٩٢ ) ومن كارهى العقل بصفة عامة .

العقلية . ونفساً كراهية البهوان على نفس طريقة نشأة كراهية الجنس البشرى .  
 ذلك أن كراهية الجنس البهوى تسلسل حينما تنق أشد الثقة في شخص ما في سداجة  
 وبلا خبرة ، معتقدين راسخ الإعتقاد أنه رجل حق مستقيم (١٩٣) ، وأهل الثقة ،  
 ثم إذا بنا نكتشف بعد ذلك بقليل أنه شرير مخادع ، وهكذا من جديد مع غيره  
 وغيره . وعندما يحدث هذا للمرء مرات عديدة وخاصة مع هؤلاء الذين كان  
 يعتقد أنهم [ هـ ] أقربهم إليه وأشد رفاقه خلوصاً له ، فإن الأمر ينتهي به بعد  
 أن يهرج المرة تلو الأخرى إلى أن يكره كل الناس وإلى أن يعتقد أنه ليس  
 هناك على الإطلاق أية استقامة (١٩٤) . أو لم تلاحظ أنت أن الأمر ينشأ على  
 هذا النحو ؟

فأجبت : تماماً .

واستطرد : وأليس هذا قبيحاً ؟ أليس واضحاً أن مثل هذا الشخص يحترك  
 بالبشر في سداجة وبلا خبرة بالشئون الإنسانية ؟ فلو كان قد دخل المعاملة بعد  
 شيء من الخبرة والمعرفة ، إذن لكان [ ٩٠ ] نظر إلى الأشياء كما هي عليه ، أى  
 أن الطيبين كل الطيبة والأشرار كل الشر ، كلا من هذين الطرفين قبل ، أما الكثرة  
 الكثيرة فهي التي تحق موقفاً وسطاً .

ولكني سألته : ماذا تقصد بهذا ؟

فأجاب : كما هو الحال مع الرجال شديدي القصر وأولئك عظمى الطول .  
 هل تعتقد أن هناك ما هو أندر من العثور على من هو عظيم الطول أو شديد  
 القصر ، رجلاً كان أو كلباً أو أى شيء آخر ؟ وكذلك الرجل شديد السرعة أو  
 شديد البطء ، عظيم الجلال أو شديد القبح ، الأبيض كل البياض أو الأسود كل

---

(١٩٣) حرفياً « صحيح » . ويستخدم أفلاطون هنا الصفة التي تدل على الصحة .

(١٩٤) حرفياً « صحة » .

السواد ؟ ألم تلاحظ في كل هذه الأمور أن أبعد الأطراف نادرة وقليلة العدد ،  
أما الحالات الوسطى فإنها عديدة وبسبب الثور عليها ؟  
وردت : هو كذلك تماما .

[ب] وأضاف : أفلا تعتقد إذن أنه إذا أقيمت مباراة في الشطرنج ، فإنه سيظهر  
هنا كذلك أن الفائزين سيكونون في عدد قليل ؟  
فأجبت : هذا هو المحتمل .

واستطرد : هو المحتمل بالفعل . ولكن التشابه بين البراهين والرجال ليس  
في هذا ، وإنما أنت الذي قدتي منذ لحظة إلى هذا وقد تمتك ( ١٩٥ ) ، كلا ، بل  
ها هو موطن التشابه : حينما يعتقد إمرؤ أن برهانا ما صحيح وذلك بدون أن  
يكون له علم مخصوص بقرن البرهان ، ثم يأتي عليه بعد قليل ظن أنه فاسد ، وهو  
سيكون هكذا أحيانا ، وأحيانا أخرى ليس كذلك ، وهكذا من جديد مع برهان  
آخر وآخر . ويحدث كثيرا أن [ح] أولئك الذين يقضون وقتهم في المجادلة ( ١٩٦ )  
يتبنون ، كما تعلم ، بأن يعتقدوا أنهم صاروا علماء أوسع ما يكون العلم  
وأدركوا وحدهم أنه ليس بين الأشياء ولا بين البراهين ما هو صحيح ( ١٩٧ )  
ولا يقيني ، وإنما كان كل الموجودات يساطة في يوريبوس يرمى بها إلى أعلى  
وإلى أسفل ، ولا شيء يبقى ثابتا لحظة واحدة ( ١٩٨ ) .  
فبادرت إلى القول : وإنه لحق كل الحق ما تقول .

---

( ١٩٥ ) يعني سؤال فيدون : « ماذا تقصد بهذا » ، ١٩٠ .

( ١٩٦ ) الأغلب أنه يقصد السفطائيين وأتباعهم ومن سار على دربهم .

( ١٩٧ ) انظر فوق ، هامش ١٩٣ .

( ١٩٨ ) لعل في هذا إشارة إلى مذهب هيراقليطس في السيلان الدائم للأشياء .

يوريبوس اسم مضيق لا ينقطع فيه التيار بين مد وجزر .

واسطرد : إذن ، فإذا كان هناك ، يافيدون ، برهان صحيح ويقتنى فعلا  
 هو كان يمكن [ د ] إدراك ذلك (١٩٩) ، فستكون هذه الحالة مدعاة للرثاء :  
 هو أن المرء ، بعد أن يشارك في بعض البراهين ، التي تبدو أحيانا صحيحة  
 أو أحيانا أخرى لا تبدو كذلك ، لا يعتبر ذاته هو نفسه مستولا ولا علم  
 صلاحته (٢٠٠) هو نفسه المسئلة ، بل ينتهي ، لأنه يمانى من ذلك ، إلى أن  
 يرضى بأن يلقى من نفسه المسؤولية ليحملها على البراهين ، ولا يكف بعد ذلك  
 طوال حياته الياقية من كراهية البراهين وسبها ، فيحرم نفسه هكذا من حقيقة  
 الموجودات ومن العلم اليقيني بهذه الموجودات (٢٠١) .

فقلت : نعم وحق زيوس ، سيكون ذلك مدعاة للرثاء .

فقال : فأول شيء يجب علينا إذن هو أن نعتذر هذا ، وألا [ د ] ندع  
 فكرة أنه ربما لم يكن هناك في البراهين أى شيء صحيح تنسرب إلى نفوسنا ،  
 بل يجب علينا [ أن نعتبر ] بالأولى أننا نحن أنفسنا الذين لا يسلكون السلوك السليم ،  
 وأن نكون رجالا بمعنى الكلمة فنضع كل حاسنا في السلوك على نحو سليم . وهكذا  
 يجب أن تكون أنت والآخرين من أجل ماسيلي من كل العمر ، [ ٩١ ] وأنا  
 نفسى من جانبي من أجل الموت : ذلك أنه قد يحدث أن أكون سالكا أنا نفسى  
 في الموقف الحالي بإزاء هذه المسألة سلوكا غير فلسفى ، على طريقة محي الغلبة (٢٠٢)  
 المجردين من كل ثقافة وتعليم . فهؤلاء القوم حينما يذاعون حول شيء ، لا يهتمهم  
 بأن يمددوا طبيعة الأمر الذى يدور حوله النقاش ، حيث أن كل حاسم ينتج

(١٩٩) أى أنه يقتنى . لأن البرهان قد يكون يقينيا بغير أن ندرى .

(٢٠٠) atekhoeia . أى عدم تخصصه .

(٢٠١) لأن البرهان العقلى هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحقيقة .

(٢٠٢) أى الفوز فى النقاش من أجل الفوز .

إلى أن يقبل الحاضرون آراءهم . ولا أعالق في الموقف الحال مختلفاً عنهم إلا من ناحية واحدة : فلست ألتصم من أجل أن يبدو ما أقول صحيحاً أمام الحاضرين ، فليس هذا عندي إلا إمرأ ثانوية ، وإنما من أجل أن أعتقد أنها نفسي إلى أكبر درجة ممكنة أن ما أقول هو كذلك . [ ب ] هذا هو إذن ، أيها الصاحب العزيز ، حسبي ( ٢٠٣ ) ، وانظروكم هو طموح : فإذا كان ما أقول صحيحاً فعلاً ، فلکم سيكون إعتقادی شيئاً جميلاً . وعلى العكس ، إن لم يكن هناك شيء ينتظر من يموت ، فمأكون قد وفرت هكذا على الجالسین مؤنة سماع أنا في هذه اللحظات نفسها التي تسبق موتي . ولكن حالة الجهل هذه لن تستمر طويلاً عندي ، وإلا لكان هذا إمرأ سيئاً ، بل هي ستنتهي بعد قليل .

واستطرد سقراط : وهكذا ، ياسيمياس وأنت يا كليس ، أتني ميثا على هذا النحو لقاء النقاش . ولكن فيما يخصكما ، إن أردتما إطاقي ، فإنه يجب عليكما أن تهتما [ ح ] أقل الإهتمام بشخص سقراط وأن توجها أكبر الإهتمام إلى الحقيقة ( ٢٠٤ ) ، فإن بديت لكما أقول الحقيقة ، فاتفقوا معي عليها ، وإلا فقاوماني بكل ما تستطيعان من حجاج ، آخذين حذرکم من أنق ربما كنت أضلل نفسي وأضلكم بفعل الخماس ، وأترك فيكم ، مثلاً فعل النحل ، شوكتي قبل أن أذهب .

---

• logizomai (٢٠٣)

(٢٠٤) مبدأ رئيسي في الحوار الأفلاطوني.

( ٥ )

## تعميق البحث من جديد

رد سقراط وبرهان جديد

( ٩١ - ١٠٧ د )

الرد على سيمياس ( ٩١ - ١٩٥ ) - وعلى كليس : أبحاث سقراط  
( ١٩٥٦ - ١٩٩ د ) - منهجه الجديد ( ٩٩ د - ١٠٢ ) - نظرية المثل  
( ١٠٢ - ١٠٥ ب ) - البرهان الجديد ( ١٠٥ ب - ١٠٧ ) - خاتمة  
و نتائج ( ١٠٧ - ١٠٨ )

قبل أن يرد سقراط على الاعتراضات يبدأ أولاً بتلخيصها ، وذلك زيادة في  
الوضوح من جهة ، ومن جهة أخرى بسبب الفاصل الطويل الذي يمتد بين آخر  
كلام كليس ( ٨٨ ب ) و بده رد سقراط المباشر ( ٩١ د ) . وفيما يخص سيمياس ،  
فإن رد سقراط ينقسم إلى قسمين : في الأول ( ٩٢ - ٩٥ ) يبيحه بين نظرية  
الإنسجام ونظرية التذكر ، وفي الثاني ( ٩٦ - ١٠٥ ) يبرز نوعين من النتائج  
غير المقبولة التي تنتج من نظرية الإنسجام ، مما يؤدي إلى رفضها . وفيما يخص  
القسم الأول فإن سقراط يطلب من سيمياس أن كان لا يزال يقبل نظرية التذكر  
وما تضمنته من وجود النفس قبل سجنها في الجسد ، فيجب بالإيجاب لأن برهان

التذكر أفضله أعظم ما يكون الاقتناع . وعند ذلك يقول له إن عليه في هذه الحالة أن يتنازل عن نظرية الانسجام لأنه لا يمكن أن يقول بالاثنتين معا : لأنه إذا كانت النفس انسجاما كان هذا يعني أن وجودها لاحق على وجود العناصر التي يتوقف عليها الانسجام ، أى لاحق على وجود الجسد ، هذا على حين أن نظرية التذكر تتضمن أن وجود النفس سابق على وجود الجسد . وهكذا فإن عليه أنه يختار بين إحدى النظريتين لأنهما معا لا تسجمان . ويسرع سيمياس إلى نقد نظرية أن النفس انسجام معتذراً بأنها جاءت « بلا برهان » ، ولكنه كان قد رأى فيها الكثير من البشر عن حوله ، شيئا من « الاحتمال » . وهو يتنهد هذه الفرصة ليحذر من الحجج التي تعتمد على مجرد الاحتمال في كل الليالين بما في ذلك ميدان الهندسة .

ورغم تنازل سيمياس عن نظريته إلا أن سقراط ، الذي لا يهيمه أن يتنصر رأى له بل أن يفحص الأمور من كل الجوانب حتى يصل إلى الحقيقة بشأن كل موضوع ، يعضى في بيان بعض النتائج التي تنتج عن نظرية الانسجام والتي لا يمكن أن يقبلها سيمياس نفسه . وهكذا فإن منهج رد سقراط يعتمد على فكرة التناقض ، إما التناقض بين فكرتين أو نظريتين وإما التناقض بين نتائج النظرية وما قبله أو نرفعه مستقلا عنها . وتضمن نظرية الانسجام أن الانسجام لا يمكن أن يعارض خصائص وسلوك العناصر التي ينتج عنها ( ٩٢ هـ - ١٩٢ ) ، بل هو يتبعها ولا يقودها . ولكننا إذا نظرنا في تطبيق هذا على النفس ( ٩٤ ب وما بعدها ) وجدنا أن النفس هي التي تهود الجسد ، وخاصة عندما تكون حكيمة ، كذلك فإنها تعارضه وتخالفه . وكل هذا غير ممكن إذا اعتبرنا أن النفس انسجام . ولما كان سيمياس يعتقد أن النفس هكذا سلوكها فإنه يقبل مع سقراط أنها ليست نوعا من الانسجام ( ٩٤ هـ - ١٩٥ ) . النتيجة الثانية التي تتضمنها نظرية

سيمياس أن الانسجام يقبل الأكثر والأقل ، فالتجارة يمكن أن تكون أوتارها أكثر أو أقل تألفا ، ويمكننا في هذه الحالة أن نقول كأن الانسجام أكثر أو أقل انسجاما . والآن : هل يمكن أن نقول نفس الشيء عن النفس ؟ هل يمكن أن نقول إن هناك نفسا أكثر نفسا من نفس أخرى ؟ بالطبع لا ( ٩٣ ب ) ، ومن جهة أخرى ، فإنه لما كنا نعتبر ضمنا أن النفس العليا هي النفس للنسجمة المنظمة فإنا إذا اعتبرنا أن كل الأنفس أنواع من الانسجام ، إذن فكلها ستصير أنفسا طيبة ، وكيف سيكون إذن تفسير وجود الأنفس الشريرة ؟ هل ستقول عنها إنها بلا انسجام ؟ أم تقول عن الأخرى إن لها انسجاما طيبا يضاف على انسجامها الأصلي ؟ ولكننا كنا قد قبلنا أن انسجاما لا يمكن أن يكون أقل أو أكثر انسجاما من انسجام آخر ، وأن نفسا لا يمكن أن تكون أكثر أو أقل نفسا من نفس أخرى . وهكذا فأحد شيئين : إما أن نقول إن كل الأنفس أنواع من الانسجام ولن يمكننا في هذه الحالة تفسير الشرور ، وإما أن نقبل حقيقة الأنفس الشريرة فلن تكون الأنفس انسجاما . هذه النتائج المتعارضة ليس لها إلا مصدر واحد وهو أن فرضنا الأول ، أى نظرية الانسجام ، فرض غير سليم ، وهو ما يعترف به سيمياس ( ٩٤ ب - ب ) .

بعد انهيار الانسجام الطبيعى ، يبقى على سقراط مجابهة كييس ، وهو أمر يحسب له كله حساب ويدرك أن مهمته لن تكون سهلة ، ولكن كييس نفسه يشجعه على الكلام معترفا كيف كان وقوع اعتراض سيمياس بأسرع مما كان يتصور ، ولهذا فإنه يتوقع مصيرا مشابها لاعتراضه هو ( ٩٥ ب - ب ) .

ويبدأ سقراط هنا أيضا بتلخيص الاعتراض وينبه إلى أن المسألة التي يثيرها كييس باعتراضه ليست بالمسألة الهينة لأنها تخص مشكلة الكون والفساد أو النشوء والبقاء بأكملها منظورا إليها من زاوية العلية ، باختصار : ما هي علة ظهور

الشيء إلى الوجود ثم اخفاه بعد ذلك ( أن حدث )، ويعرض عليه أن يصحكه  
له خبراه وبجوهه في هذا الموضوع . و غرض سقراط من هذا الاقتراح ، كما  
يعطيه ، غرض متواضع : فهو ليس يفرض حل على الصعبة الموجودة حوله ، بل  
هو إضافة عناصر جديدة إلى البحث المشترك ، ولعل كييس يجد فيها ما يهينه  
فيستخدمه لتوضيح وجهة نظره هو . إذن فباب البحث مفتوح وربما كان كذلك  
أكثر من أى وقت مضى ( ٥٩٥ - ١٩٦ ) .

وهنا تثار مشكلة تاريخية دقيقة سود بشأنها الباحثون ، وخاصة في مفتتح  
القرن العشرين الميلادى في أوروبا ، آلاف السطور ، ألا وهى : هل تجارب  
سقراط وبجوهه التى سيحكىها هى تجارب سقراط التاريخى بالفعل أم هى لأفلاطون  
الذى يضعها على لسان سقراط ؟ والخوض في هذا الموضوع يستطیع أن يستغرق  
عشرات الصفحات ( ١ ) ، ولهذا فلن تعرض له هنا بالتفصيل ، وسنظل نعتبر  
سقراط في المحاوره معبرا عن آراء أفلاطون ( على الأقل في القسم الفلسفى من  
المحاور ) ، وهو الموقف الذى تميل إليه الغالبية الساحقة من الباحثين اليوم .

يقول أفلاطون إذن على لسان سقراط إنه كان معجبا في شبابه أيما إعجاب  
بالمعلم الطبيعى ومهما به أيما اهتمام . وليس هذا بغير على شاب أثينى متطلع  
إلى المعرفة في العشر سنوات الأخيرة من القرن الخامس ق . م . ( أى ٤١٠ -  
٤٠٠ ) حينما كان عمر أفلاطون يمتد من السابعة عشرة إلى السابعة والعشرين ) ،  
وهو الوقت الذى كان السفسطائيون وسقراط يسودون أتله المسرح العقل  
الاثينى ، ولكنهم لم يكونوا وحدهم : فقد كان لا يزال هناك أتباع المدارس  
السابقة وخاصة الفيثاغوريون ، كما كانت ذكرى هيراقليطس وبارمنيدس  
لا تزال قريبة ، وأقرب منها ذكرى أنكساجوراس الذى لم يكن قد مضى على

---

(١) أنظر المراجع الذى يعطيه بك ( Black ) في ص ٥ من كتابه المشار إليه .

نموه إلا بضع سنوات ، ونفس الأمر أيضا فيما يخص أنبا دوقليس ( مات حوالي عام ٤٣٠ ) ، وكان ديمتريطس القهيري ، ناشر المذهب الدرسي ، لا يزال حيا أثناء كل تلك الفترة ، ولعل أفلاطون قد تأثر به تأثرا عميقا ، وإن لم نجد اسمه مذكورا ولا حتى مرة واحدة في المحاورات . وإلى جانب هذا كله فإتنا نعرف معرفة تكاد تكون يقينية أن أفلاطون قد تلمذ في شبابه على أحد أتباع هيراقليطس ، وهو أقراطيلوس الذي سمي أفلاطون باسمه إحدى محاوراته . أخيرا فإن معرفة شيء عن آراء الفلاسفة الطبيعيين لم يكن مقصوراً على خاصة قليلة العدد ، فنتظر مثلا في مسرحية « السحب » للشاعر الكوميدي أرسطوفانيس وسنجد فيها إشارات كثيرة إلى تلك المذاهب ، وما كان الشاعر ليضمنها مسرحياته لو لم يكن يدرك أن الجمهور يعرف عنها أطرافا كافية من المعرفة .

ويحدد أفلاطون السبب الذي دفعه إلى الاهتمام بعلم الطبيعة ( الفيزيكا ) : ذلك أنه من الرائع معرفة أسباب الأشياء في كونها وفسادها . ولكن اهتمام أفلاطون كان اهتماما تقديما ، فقد كانت لديه تساؤلات حول علل بعض الظواهر ، وخاصة ظواهر تكون السكائنات الحية ، وظاهرة تكون الفكر ، ثم ظواهر فساد كل هذا ، وكان يتساءل كذلك حول مسائل تتعلق بالسماء والأرض ( ٩٦ ب ) . ويمكن أن نقول إن الاهتمام بالعلة هو الذي دفع أفلاطون إلى الاهتمام بعلم الطبيعة أكثر من أن يكون العكس هو الصحيح . فهو قد ذهب إلى آراء « الفيزيولوجيين » ، أي حرفيا « المتكلمين عن الفيزيكا » ، وهكذا فلا شأن لهذا التعبير بعلم وظائف الأعضاء ) عارولا أن يجد أجابات عن تساؤلاته هو ، ولم يذهب إليها نحالي القدماء ليخزن في عقله ما يقولون .

والدليل على هذه الظرة التقديرية أن أفلاطون خرج من اتصاله بالمذاهب الطبيعية بنيتية أمل تصل إلى حد الشك . فقد اتصل بها وكان يظن أنه يعرف أشياء

معينة معرفة يقينية ، وكان ذلك يبدو ليس فقط له بل وكذلك للآخرين من رجاله عصره ، فإذا به يكتشف بعد ذلك أنه لم يعد يعرف إن كانت معارفه السابقة يقينية أم لا ، ويعبر سقراط ، للتحدث باسم أفلاطون ، عن هذا بقوله : « وقد أعاننى هذا البحث [ فى مذاهب الفلاسفة الطبيعيين ] الى درجة عظيمة ، حتى أنه أطار منى ما كنت تعلمت من أشياء اعتقدت من قبل أنى أعرفها . » ويبدو أن هذا النص يعبر عن حالة من تتجاذبه الآراء فلا يدري ما هو الصواب منها وما هو الخطأ ، ورغم أن أفلاطون لا يحدد مصدر حالة الفلك هذه ، أو على الأقل حالة اللابقين ، الا أنه يبدو ، ان كان فهمنا للنص صحيحاً ، أن المصدر هو اختلاف الطبيعيين فيما بينهم . فإذا أخذنا الأمثلة التى يذكرها هو قبل ذلك مباشرة ( ٩٦ ب ) حول المسائل التى كانت تشغل باله ، وجدنا فيها اشارات الى هذا الإختلاف الشديد ، ولتأخذ على الخصوص مسألة تكون ظواهر الفكر من احساسات وذائكة وحكم وحلم ، فإلى الذى يجعلها تتكون وتظهر ؟ هل هو الدم كما يقول البعض ؟ أم الهواء كما يقول البعض الآخر ؟ أم النار ؟ أم هو الدماغ ؟ وهكذا . . . ونلاحظ أن المسألة التى يفصل فى تمارض المذاهب بشأنها هى مسألة الفكر ، ولهذا دلالة التى سرعان ما يكشف عنها النص صراحة . ذلك أن أفلاطون كان يهتم أقصى اهتمام بمحاكل الإنسان : ومن الوجهة العلمية بصفة عامة ، حتى أنه يعطى مسألة نمو الإنسان مثالا على فقدانه اليقين فيما كان يعرف ( ٩٦ ج ) : فقبل اطلاعه على آراء الطبيعيين كان « يعرف » ، كما كان « يعرف » معظم الناس من حوله ، أن الإنسان ينمو بالأككل والشرب ، وأن اللحم الموجود فى الغذاء ينمى لحمه والعظم العظم وهكذا ، بحيث يكبر حجم الإنسان شيئا فشيئا فيصير كبيرا بعد أن كان صغيرا . هذا ما كان يعتقد قبل « بحوثه » وتأملاته فى مذاهب الفلاسفة الطبيعيين ، وما يوافق عليه كيبس نفسه ( ٩٦ د ) . أما بعدها ، أى .

بعد اطلاعه على آراء الفلاسفة المتنافضة حول هذا الموضوع ، فهو لم يعد يدري.  
علة نمو الانسان .

ولكن أفلاطون يوسع من دائرة نتائج بحثه ، فهي لا تنخص الإنسان وحسب ، ولكنها تنخص النمو أو الزيادة في كل صورها ، وعلى الأخص في ميدان المسائل الرياضية : الأحجام والأعداد . وهو يعطى مجال الأعداد أهمية خاصة لأنه « أوضح » ( ٢٥٩٦ ) ، ونحن نعلم أن أفلاطون كان عظيم الإهتمام بالرياضيات وكان يعتبرها أول الفنون أو العلوم . فهو لم يعد يعرف أسباب الزيادة والتقصان في الأعداد . فقد يبدو أن الجمع هو سبب الزيادة كما هو الأمر في حالة إضافة واحد إلى واحد فيصبا اثنين ، ولكن أفلاطون اضطرب عندما انتبه الى أن التقسمة تستطيع أيضا أن تقسم الواحد الى اثنين ، وهكذا فإن الشيء - وحده ، أى الجمع والتقسمة ، يولدان نفس النتيجة . وهكذا فإنه لم يعد يعرف كيف يصير الواحد واحدا ، ولا كيف ينشأ أو يفتى أو يكون أى شيء على وجه الإطلاق . ثم يضيف أن ذلك كان نتيجة المنهج ( methodos ) السابق في البحث . وما هو بسبيل البحث عن طريقة أخرى لتفسير الأشياء في نشأتها ونشأها ، باختصار لتفسير وجودها .

وقبل التقدم في التطبيق على عرض سقراط ينبغي أن نتساءل عما يقصده بذلك . والمنهج ، وعن بحث عن طريقة أخرى للنظر في الوجودات . أما عن المسألة الأولى فإنه لا شك يقصد النظريات الطبيعية السابقة بصفة عامة ، لأن الكلمة اليونانية المذكورة تستطيع أن تدل ، كما نرى ذلك من بعض استخدامات أفلاطون نفسه لها ، على مضمون المذاهب إلى جانب طريقتها في التفسير . ولماذا نذهب بعيداً وكلمة « المذهب » العربية نفسها تستطيع بذاتها أن تدل على طريقة الاعتبار وعلى الآراء الناتجة عن ذلك . ولكن المعنى الأول لها هو « البحث » ، لأنها تكونت من

التقاء *hodos* بمعنى الطريق وحرف *meta* بمعنى « مع » . وتركه استعجابها في هذا المعنى الكلمة الأخرى المستعملة إلى جانبها في الأصل اليوناني (٩٧ ب ٩ : tropos ، وتعني النحو أو الاتجاه ) . وهكذا فإذا كان أفلاطون يريد على الأخص الحديث عن « الطريقة في البحث » ، أو « المنهج » السابق ، فإذا يقصد به على وجه التحديد ؟ والإجابة على هذا السؤال ذات أهمية لأنها ستحدد سبب إعراض أفلاطون عنه بعد خيبة أمه فيه . هناك رأى (٢) يقول إن هذا المنهج « ينحصر في إعطائنا ، بديلاً عن التفسير وفي مكانه ، تقريراً وأوصافاً ، أى باختصار إقناعاً بروايات أو بحكايات تزعم أنها ذات قيمة في ذاتها بدلاً من أن تكون امتدادات للتفسير العقلي ، كما هو حال أساطير أفلاطون » . أى أن هذا المنهج لا يقدم « تفسيراً » للظواهر وإنما هو يكتفي بالوصف والتقرير . ولكننا لا نزال نساءل بعد هذا عن طبيعة هذا المنهج نفسه . وفي رأينا أنه يمكن وصفه بأنه منهج « مادي » ، ذلك أنه ليس صحيحاً أنه لا يفسر ، بل هو يفسر الظواهر ، وإنما الذي يميزه هو أنه يقدم لها عللاً مادية ( الحار والبارد في حالة تكون الكائنات الحية ، والدم أو الهواء ... الخ في حالة الفكر وغير ذلك ) . هذا هو ما نستطيع قوله على ضوء ١٩٦ - ٩٧ ب ، وسنرى أننا يجب أن نضيف أنه منهج « ميكانيكي » في التفسير ، ولكن هذا لن يكون ممكناً إلا على ضوء الفقرة التالية مباشرة في النص والتي يتحدث فيها سقراط عن مذهب أنكساجوراس ،

ويبدو أنه يجب أن نفهم كلام أفلاطون عن بحثه عن منهج آخر (٩٧ ب ٦ - ٧) على ضوء كلامه هذا حول طريق أنكساجوراس ، فهذه الإشارة تمهيد لعرض منهج جديد في التفسير ( وبالتالي في البحث ) عرض لأفلاطون بمناسبة

(٢) صاحبه ليون رويان في تقديمه لتحقيقه وترجيته المعاصرة ، ص ٤١ (أ) جالاعداد الرومانية XLVI ) ، هامش ١ .

انحصاره بأراء أنكساجوراس . وهي قد تكون على الأقل تمهيداً غير مباشر ، بمعنى أنه أصبح يحاول الوصول إلى طريقة مختلفة عن طرائق الطبيعيين لفهم الكون والتمسك بوجود الأشياء ، وأنه وهو في حالة هذه توقع على كتاب أنكساجوراس .

ولكن نحدد قراءة هذه الفقرة الهامة ( ٩٧ ب - ٩٩ د ) ، يجب أن نميز فيها بين شيئين : ( ١ ) توقع أفلاطون ماسيكون عليه مذهب أنكساجوراس ( ٩٧ ب - ٩٨ ب ) ، وما وجدته عليه بالفعل ( ٩٨ ب - ٩٩ د ) وهو ما سيؤدي إلى نقد أفلاطون للمذهب الطبيعي الميكانيكي في العلية خلال ما يتبقى من الفقرة ( ٩٨ د - ٩٩ د ) . وعلى ضوء هذا التقسيم يبدو واضحاً أن الجديد عن أنكساجوراس نفسه لا يحتل إلا مكاناً محدوداً في هذه الفقرة التي تبدو مخصصة في الحقيقة لمرضى آراء أفلاطون التقديرية والإيجابية في مسألة العلية ، أي لمرضى نقده للمذاهب السابقين بعامه ( ومنهم أنكساجوراس ) ولمرضى رأيه هو الجديد في العلية أي المذهب الثاني .

ولنبداً بهذه المسألة الأخيرة لأن أفلاطون نفسه يبدأ بها فهي التي تهمة . وهو يعترف أن تصوره الجديد للتفسير السبي جاءه عند سماعه لأحدهم يقرأ فقرة في كتاب لأنكساجوراس تقول إن العقل ( nous ) هو منظم كل شيء ، فوجد في هذه الفكرة المفتاح الأمثل لعلاج المشكلات التي جعلته يضطرب من قبل ، ووجد أنه سيكون حسناً ، أي حلاً مرضياً لظواهر العلية ، أن تقول إن العقل هو علة كل شيء . . وتصور أنه يمكن القول إن العقل يضع كل شيء في موضعه وينسق بين الأشياء ويضعها في نظام ( kosmos ) . وهو يقوم بكل ذلك مطبقاً مبدأ الأفضل أو الأحسن . ويتم أفلاطون بتأكيد أن العقل يفعل هذا ليس فقط مع كل شيء على حدة ، بل وكذلك مع الكل ، وفكرة الكل ستكون من المفاهيمات الأفلاطونية الهامة وستحتل مكانة عظيمة في محاوره « طيلوس » .

وهكذا فإذا أردنا تطبيق هذه النظرية الجديدة على مسألة الكون والفساد،  
 التي احتلت مكان المركز في الفلسفة الطبيعية السابقة وسيستمر في احتلال مركز هام  
 عند أفلاطون وعند أرسطو، وحاولنا اكتشاف الملة التي من أجلها ينشأ شيء أو  
 يفنى أو يوجد بصفة عامة، فإننا يجب أن نتساءل عن أفضل طريقة لوجوده  
 ونشاطه الفاعل أو المتفعل. ويضرب أفلاطون على ذلك مثلاً منفصلاً هو مثل  
 شكل الأرض. فإذا قلنا أنها مسطحة أو مستديرة، فيجب علينا، للأخذ بهذا  
 الرأي أو ذاك، أن نكشف عن وجه الأفضلية في ذلك، وإذا قال قائل مثلاً إنها  
 في مركز العالم، فعليه أن يثبت أنه من الأفضل (لها ولباق الأشياء) أن تكون  
 في المركز. وهكذا الحال أيضاً في مسائل الفلك مثلاً، فيما يخص الشمس والقمر  
 وغيرهما من الكواكب والنجوم، فإن التعليل للمرضى لسرعاتها المختلفة واتجاهات  
 حركاتها وما يمين لها من أحوال (أى ما تفعل به من أحداث) يكون يبين أنه  
 من الأفضل أن تفعل ما تفعل وأن يحدث لها ما يحدث. وهذه الأمثلة توضح لنا  
 الفرق بين نظرية أفلاطون وعلم الطبيعة السابق عليها، فأفلاطون لا يريد أن يصف  
 أو أن يقرر فقط بل هو بعد التقرير والوصف يفسر، هذا على حين أن الكثير  
 من مذاهب الطبيعيين السابقين كانت تظن أن وصفها للحال الذي عليه الأشياء هو  
 في نفس الوقت تفسير لها، وحتى عندما كانت تفسر الظواهر فإن ذلك كان يتم  
 بالرجوع إلى علل مادية، أما أفلاطون فإنه يريد الرجوع إلى علل عقلية، هي  
 النظام الذي يفرضه العقل المدبر لكل شيء وللأشياء ككل. وسنعود بعد قليل  
 لاستكمال عرض أوجه الفرق بين النظريتين حين نعرض الفقرة التالية (٩٨  
 ب - ٩٩ -).

هذه هي النظرية الجديدة التي خطرت لأفلاطون عند سماعه أن أنكساجوراس  
 يقول إن العقل منظم كل الأشياء. بأى اسم يمكن أن نسميها؟ لا شك أنه يمكن

«نقول إنها نظرية غائية في الطبيعة، لأن العقل يوضعه كل شيء في مكان معين ويتنسقه بين الأشياء، باختصار بالنظام الذي يصفه على الكون ككل وأجزاء، يفعل كل ذلك باعتبار غاية معينة، ومن هنا كان اسم الغائية. ولكن صعوبة تقوم: ذلك أن أفلاطون نفسه لا يستخدم في فقرتنا هذه اسم « الغاية »، وإنما هو يتحدث معظم الوقت عن العقل وعن التنظيم وعن الأفضل. وربما أقربنا من حل مناسب إذا تساءلنا: وما هي الغاية التي يهدف إليها العقل في تنظيمه للأشياء؟ وحين نجيب: هي ما هو أفضل أو أحسن، فالتا نكون قد وضعنا أيدينا على المفهوم الأساسي في النظرية الجديدة، وهو بالفعل المفهوم الذي يستخدم أكثر من غيره في فقرتنا الحالية. ولكن هذا المفهوم يحتاج إلى تحديد أدق. فالحق أن أفلاطون يستخدم كلمة *beltistos* (أنظر مثلاً ٩٧ ح ٦، ٨، ٢٥، ١٩٨ هـ) التي تعني «أفضل»، أو «أحسن»، وكذلك كلمة *aristos* التي تعني نفس الشيء، والكلمتين هما صيغتا المقارنة الشاذتان للصفة «حسن» (*agathos*) ولكن بعض المترجمين يترجم الأولى «بالأفضل»، والثانية «بالأكل»، وبالطبع فإن ما هو أحسن وأفضل هو أيضاً في نفس الوقت أكل، ولكننا ننظر رغم هذا أن فكرة الكمال ليست هي ما يقصد إليه أفلاطون حينما يستخدم الكلمتين معاً (٩٧ د ٣)، بل يبدو أن استخدامه لهما معاً مقصده التأكيد. ولكن أفلاطون يستخدم كلمة ثالثة هي كلمة «الخير» (*agathon*) إلى جانب الكلمة الأولى حينما يقول: «وهكذا، مخصصاً لكل شيء طبعه وعلته جميع الأشياء ككل، فالتا اعتقدت أنه سينجح بالتفصيل بالأفضل لكل شيء بمفرده وبغير المشترك لجميع الأشياء» (٩٨ ب ١ - ٣) - وعلى ضوء هذا التوضيح نستطيع أن نقول إن المفهوم الأول لنظرية أفلاطون التي لاحظت له إنما هو: في الحقيقة مفهوم «الخير» وبه يجب أن نسمى أكثر من تسميتها بالإشارة إلى مفهوم الغاية أو الأفضل. هذا هو

تصور أفلاطون الجديد الذي يستمع له بنفسه كل شيء تصيرا نهائيا بنفسه  
منه ولا يحتاج إلى التساؤل بعده . وهذه نقطة يؤكد عليها أكثر من مرة في  
( ٩٧ - ٩٨ ب ) ، فهو يعتبر أن التفسير بالحبر أو الأفضل أو الغاية تفسير  
كاف يرضى العقل ويقته .

وقد سارع أفلاطون إلى قراءة الكتاب في لفظة ليرى ما سيضنه أنكساجوراس  
بهذا المبدأ الذي من أفلاطون بكل تلك الأمان ولبضع يده على تلك المعرفة  
الجوهرية : معرفة ما هو أفضل وما هو أسوأ . ولكنه سرعان ما سقط من شاق  
أمله حينما وجد أنكساجوراس لا يستخدم العقل أى استخدام لتفسير نظام العالم  
بل يأخذ كطل أشياء « غريبة » كالهواء والأيثر والماء وغير ذلك مما شابه . إن  
مصدر خيبة الأمل هو الفرق الشاسع بين الإعلان والتفويض أو بين المشروع  
والتفسير الفعلي ، فكان مثل أنكساجوراس مثل من يبدأ بإعلان أن سقراط  
يفعل كل ما يفعله بالعقل ( ونلاحظ هنا أن أفلاطون يقيم مقارنة بين  
العقل على المستوى الكوني والعقل على مستوى الشخص البشرى ) ، ولكن  
حينما يأتي إلى تفاصيل أفعاله مأخوذة واحداً واحداً لا يستخدم هذا المبدأ  
أى استخدام ، وإنما يقول مثلاً إن السبب في جلوس سقراط في المكان الذي  
هو جالس فيه الآن هو أن جسمه مكون من عظام ومن عضلات ، وأن  
العظام تفصلها عن بعضها البعض مفاصل وتحيط بها العضلات وهي مرنة  
ما يسمح لها أن تتوتر وأن تسترخي وهذا يسمح بدوره للعظام أن تأخذ  
أوضاعاً مختلفة ، وها هو السبب في أن سقراط يجلس الآن مثل السابقين .  
ويضرب سقراط مثلاً ثانياً على هذا النوع من التفسير الذي سيغال حديث  
سقراط مع أصدقائه في السجن بالصوت الذي يصدر منه وبالهواء الذي يتنقل  
خلاله وبجاسة السمع التي تستقبله وهكذا .

سقراط مع أصدقائه في السجن بالصوت الذى يصدر منه وبالهواء الذى ينتقل خلاله وبجاسة السمع التى تستقبله وهكذا .

، وهذان المثلان يوضحان في جلاء طبيعة الفرق بين منهج الفلسفة الطبيعية في التفسير السببي والمنهج الذى كان يفكر فيه أفلاطون . وقد قلنا من قبل إن المنهج الأول منهج مادى لأنه يلجأ إلى الهواء والماء . . . الخ ، أما منهج أفلاطون المقترح فإنه منهج عقل . وهو عقل من وجهين : ليس فقط من حيث أنه يقول بوجود عقل مدبر لكل الأشياء ، بل وكذلك من حيث أنه يجعل العلة الأخيرة للأشياء وللظواهر التفصيلية للغاية الحسنة التى وضعا لها العقل المنظم أى الأفضل أو الخير . وهو من هذه الوجهة الأخيرة يمارس المنهج السابق الذى يمكن أن نقول ليس فقط إنه مادى بل وإنه ميكانيكى كذلك ، بمعنى أنه يضع مصدر العلية في تركيب الشيء وفي طريقته في أداء وظائفه ، فيكنى أن يقول إن سقراط جالس في السجن لأن عظامه وعضلاته سمحت له بذلك ، وأنه يتحاور مع أصدقائه لأن له صوتا ولهم آذان ولأن الهواء ينقل الصوت ، لكى يظن أنه فسر جلوسه وحديثه ، فالحقيقة أنه لا يجب هكذا إلا على سؤال « كيف » ، فتفسيره تفسير ميكانيكى أو أداتى ( نسه إلى الاداء ) . أما أفلاطون فلا يعتبر هذا التفسير كافيا ، إنما التفسير الكافى والمرضى فى نظره هو الذى يجب على سؤال « لماذا » أى « لى هدف » ، باختصار التفسير الثانى على شرط أن يحدد « الأفضل » . وهكذا فإن العلة الحقيقية لجلوس سقراط في السجن وحواره مع أصدقائه هو أن الحكمة الآتينية رأت أنه من الأفضل لآتينيا أن يعدم وأنه نفسه رأى أنه من الأفضل ومن الخير له ألا يهرب وأن يبقى في السجن .

ومن علامات نقص التفسير المادى الميكانيكى أن نفس معطياته ، أى العظيم والعصلات مثلا ، يمكن أن تودى إلى نتائج متعارضة ، فهى تستطيع أن تفسر

وجود سقراط في السجن كما تستطيع أن تفسر هربه ووجوده في مدينة أخرى ،  
 أى أنها يمكن أن تكون سيرا للشيء وحده عما يبين أنها في الواقع لا تفسر لا  
 هذا ولا ذاك . وأفلاطون لا يريد أن يقول إن العظام والمضلات لا تدخل لها  
 على الإطلاق في جلوس سقراط في السجن ، إنما الذي يريد أن يقوله هو أنها لا  
 تمكن ، فهي عوامل مساعدة بل هي ضرورية أو لازمة ولكنها ليست كافية .  
 فأفلاطون يميز في نص هام يعتبر حدثاً في تاريخ الفلسفة اليونانية وفي نظرية العلية  
 على وجه الخصوص بين ما هو «علة على وجه الحقيقة» و «ما بدونه لا تكون  
 العلة علة» أى لا تكون علة مؤثرة ، «عبارة أخرى بين العلة ولزوم العلة . وهو  
 يعتبر أن إطلاق اسم العلة على هذا العامل الأخير إنما هو استخدام خاطيء للغة  
 وإهمال في تحديد معاني الألفاظ .

وقد أشرنا إلى تمييز أفلاطون ( ٩٧ ب ٢ — ٣ ) بين «الأفضل» لكل  
 شيء على حدة ، والخير ، للأشياء مجتمعة أو لكل ، ويخيل إلينا أنه سيكون من  
 المفيد أن تميز في حديث أفلاطون عن العلة بين الفقرات التي يتحدث فيها من  
 وجهة النظر الأولى وتلك التي يتحدث فيها من وجهة النظر الثانية ، ويبدو أن  
 حديثه في ٩٨ ب — ٩٩ ب كان من خلال وجهة نظر «الأفضل» للأشياء في  
 تفصيلاتها ، أما في ٩٩ ب — ١٠٠ ب يعود إلى المستوى العام أو الكوني ليضرب  
 مثلين نبات الأرض وشكلها ، ولينتقد هؤلاء الذين يقولون إنها ثابتة في مكانها  
 لأن إصعاراً دوامياً يحيط بها ولأن السماء تسدها فلا تقع ، أو لأنها مثل الإناء  
 الكبير لأن الهواء تحتها ، وينسون الإشارة إلى تلك القوة التي جعلت الأشياء  
 مروضعة حالياً في أفضل وضع لها . هذه القوة ، وهي لا بد إلهية ، هي قوة الخير  
 وما يجب أن يكون ، وهي التي تربط كل الأشياء معاً ، وهي التي يجب البحث  
 عنها لأنها وحدها قادرة على تفسير نظام الكون تفسيراً كافياً .

هذا هو المنهج الذي يجب أن يتبع ، وقد كان أفلاطون على استمداد لأن  
 سيكون تلميذاً لكل أستاذ يعلمه تفاصيله ، ولكنه لم يجد هذا المعلم ولم يستطع  
 السير بنفسه في هذا البحث . لم لم يستطع ؟ الكلمات القليلة التي بين أيدينا ( ٩٩  
 — ٨٠ ) لا تشفي غليلاً ، فلا يزيد أفلاطون عن قول إنه حرم من الوصول  
 إلى تحديد طبيعة هذا النوع من العلية : فلا هو تعلمه على يد معلم آخر ولا هو  
 استطاع بتفكيره الخاص الوصول إليه .

وهنا نصل إلى منطف رئيسي من منطقات التجارب التي يحكيها سقراط .  
 فقد خاب أمه في مذاهب الطبيعيين فتركها ، ووضعه في التفسير الثاني بمبدأ الخير  
 ولم يستطع السير فيه فتركه هو الآخر . ولكنه تركه مرغماً وعلى غير ما كان  
 يتمنى ، وما هو يتعلق الآن بمنهج ثالث يعبر عن اتجاهه نحوه بتشبيه بحري يحسن  
 أن نتوقف أمامه لحظة . فهو يقول إنه ، بعد ادراكه عدم استطاعت الوصول إلى  
 نظرية غائية تبين كيف أن الخير هو منظم كل شيء ، لجأ إلى « الإبحار ثانية » ، أو  
 إلى « رحلة ثانية » . والتعبير تشبيه متداول في اللغة اليونانية ، وهو يدل بصفة  
 عامة على محاولة بعد فشل محاولة أولى ، وتكون لهذه المحاولة الثانية قيمة أقل  
 لكنها أفضل من لا شيء ، فهذا التعبير يدل على البديل الذي يلجأ إليه المرء ، ليس  
 لأنه الأحسن على الإطلاق ، بل لأنه أفضل من غيره بالمقارنة . ويجب أن ننتبه  
 إلى أن هذه الرحلة أو المحاولة الجديدة هي محاولة في نفس الميدان ، أي في مجال  
 نظرية العلية ( كما يقول النص صراحة في ٩٩ د ) ، وهكذا فإن نظرية المثل والمثاليين  
 الفرضي المتقدم معها في نفس الوقت يدخلان في رواية سقراط من باب نظر  
 السلبية التي موضوعها هي نفسها تفسير الكون والفساد ( كما علمنا من ٩٥ هـ )  
 والآن : ما مغزى استخدام هذا التعبير ؟ وهل ينطوي على شيء من السخرية  
 فيما يخص السؤال الأول ، فلا شك أن مغزاه هو أن أفلاطون كان يتبنى الوصو

إلى نظرية غائبة شاملة ولكنه لم يستطع ، وأنه يعتبر أن التفسير الثاني هو أفضل.  
أنواع التفسير العلم ، وبالتالي فإنه يقدمه على التفسير الصوري الذي سيرضه من.  
بعد كتيبة تلك المحاولة الجديدة . ونشير هنا إلى أن فكرة الحير ستعود إلى  
الظهور في محاوره الجمهورية ، والتفسير الثاني بصفة عامة سيحتل مكانة رئيسية  
في « طياوس » . وعندنا أن تمييز « الرحلة الثانية » لا يحصل في حديث سقراط .  
شيئا من السخرية . وقد أشار بعض المعلقين (٢) إلى احتمال وجود علاقة بين .  
هذا التمييز وحديث سيمياس في ٨٥ - ٨٦ - الذي يستخدم أثناء تشبيهاً بحراً  
هو الآخر حين يقول : إذا لم يستطع المرء أن يتعام بنفسه ولا أن يتعلم من  
غيره (وبلاحظ أن أفلاطون يشير إلى هذين الإمكانين في موضعنا الحالي أيضاً :  
٩٩ - د) فليس أمامه إلا أن « يعبر » الحياة كأنها البحر على رمت من  
خشب ، ويقصد بذلك أفضل الآراء البشرية وأصعبها على التنفيذ (وهذا يذكرنا  
أيضاً بطبيعة « الرحلة الثانية » هنا ) ، هذا إذا لم يجد أمامه وسيلة أكثر وثوقاً  
هي الوحي الإلهي . وهكذا فإن سيمياس يعرض إمكانات أربعة ، وعلى فرض  
وجود موازنة بين فقرتنا الحالية وحديثه هناك ، فإن « الرحلة الثانية » تقابل الإمكان  
الثالث وليس الإمكان الرابع (وهو الوحي الإلهي) (٤) . وفيما يخص السؤال  
الثاني فإننا لا نرى في استخدام هذا التمييز - سخرية ما ، وإنما كل ما هنالك هو  
بعض التواضع . والسؤال الحقيقي هو : لم هذا التواضع ؟ نحن لا نظن أن ذلك  
التواضع زائف وأن سقراط إنما سيقدم في الحقيقة النظرية التي يعتقد في قوة أنها  
ستحل كل المشكلات ، لأن ذلك غير صحيح : فهذا التواضع حقيقي لأن النظرية .

---

(٢) أنظر روبان في تعليقه على النص .

(٤) وهو ما غلته هذا المؤلف ، المصدر السابق ، ص ٤٨ (XLVIII) من

المقدمة ، هامش ٢ .

الفروضة. تقدم ، وسيظل ينظر إليها حتى آخر الحوار (١٠٧ ب) على أنها محاذرة ، وذلك مهما بلغت أهميتها ، وهناك تأكيد على أن الموضوع كله يمكن أن يعاد النظر فيه بالإضافة إلى ما فيه من جوانب لا تزال غير محددة ( مثلا ١٠٠ د ) .

والنظرية الجديدة التي يعرضها سقراط هي التي ستسمى بنظرية المثل ، وهو يعرضها على مراحل ثلاث : ( ١ ) مرحلة التقديم : ٩٩ د — ١٠٠ ب ( مرحلة التحديد : ١٠٠ ب — ١٠١ د ، ١٠١ هـ ، ١٠٢ ب ) ومرحلة الأمثلة التفصيلية : ١٠٠ هـ — ١٠١ ح ، ويلي ذلك ( د ) فقرة هامة يعرض فيها أفلاطون للنهج الذي يستخدمه في مرحلته الجديدة وهو منهج الفروض .

وهو يبدأ بتقديم النظرية الجديدة لمجموعة ذات أهمية. ذلك أنه أرفع من دراسة الأشياء أو الموجودات للمعينة كالأرض أو جسم الإنسان أو غير ذلك . ويبدو من إطار الحديث أن الطريقتين السابقتين للنظر ، أى مذاهب الطبيعيين للمادة الميكانيكية وكذلك اتجاهه هو الذي لم يرس فيه إلى نهايته أى المنهج الثاني ، كأننا معا نتهمان بالأشياء الحسية وبالنظر فيها هي نفسها بحثا عن التفسيرات السببية لها . ولكن أفلاطون يخشى على نفسه أن تصاب بالعمى إذا هو أخذ في التطلع مباشرة إلى الحسيات ، كما يحدث للبعض أن يفقدوا النظر إذا تطلعوا إلى الشمس أثناء الكسوف . وعلى هذا عدة ملاحظات . أولا أن أفلاطون يستخدم هناك منهج المماثلة ، وهو منهج في البحث والبرهان يحتل مكانة يجب أن يحسب حسابها في الفلسفة الأفلاطونية . ثانيا أن المقصود بالنفس هنا هو العقل . ثالثا أن المقصود هو ، فيما يبدو ، أن الإستغراق في الشيء ليس دائما هو الطريقة المثلى لتأمله . ولتأخذ نحن مثلا لوحة تصويرية ونوجد أن تطلعا إليها عن قرب شديد لن يفيدنا إلا قليلا بل قد يعثر وأنه من الأفضل الرجوع بجمع خطوات النظرية عن بعد . وبعض أفلاطون في تفصيل مثل النظر إلى الشمس أثناء الكسوف ،

فيقول إن من يمشون على أجنارهم ينظرون إليها في هذه الحالة على سطح الماء أو على سطح جسم عاكس آخر ، باختصار يفضلون رؤية صورتها على رؤيتها مباشرة . واعتقد أفلاطون أن من الأفضل إذن ألا يدرس الأشياء الحسية في وجودها المادى بل أن يدرسها في صورها . ماذا ستكون هذه الصور ؟ إنها logoi هذه الأشياء ، ما معنى logoi هنا ؟ يختلف المترجمون حول مقابل هذه الكلمة ، ونظن نحن أن معناها هنا هو التصور العقلي أو المفهوم . وهكذا فبدلاً من النظر في هذا الفرد أو ذاك من البشر ، فإن أفلاطون يفضل النظر في فكرته أو في التصور العقلي للإنسان ، أى في مفهوم الإنسان لكي يبحث فيه حقيقة الإنسان ، أى عن العناصر الجوهرية التي تكون مفهوم « الإنسان » ، والتي لا يكون الإنسان إنساناً إلا بها ، وهكذا مع سائر الأشياء الأخرى .

ويسارع أفلاطون إلى التنبيه إلى أن « اللوجوس » لن يكون صورة « الشيء » بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة حيث تقابل الصورة الأصل . فالتشبيه لا يجب أن يؤخذ على إطلاقه ، فأفلاطون لا يوافق أن دراسة الأشياء في تصوراتها العقلية يعني دراستها في صور لها أكثر مما يعني دراستها في وجودها المتمين المحسوس . دراستها في صور لها أيضاً ( ١٠١ ) . وواضح غموض هذه الإشارة ، ورغم هذا فإن قصد أفلاطون يبدو واضحاً : فهو يريد أن يقول إن دراسة الأشياء في مفاهيمها العقلية يعني دراستها في شكل آخر لها ، ولكن هذا الشكل الجديد لا يجب أن يعتبر صورة للشيء بكل معاني هذه الكلمة ، بل إن عكس ذلك هو الأصح : فالشيء المادى هو الذى يجب أن يعتبر صورة « اللوجوس » ، كما أن سقراط وهياس صورتان لمفهوم البشر ، ومن جهة أخرى فإن اللوجوس إنما يعبر عن حقيقة الشيء ، وبالتالي فإنه أقرب إلى الأصل منه إلى الصورة حيث أنه يعبر عن العناصر الجوهرية للشيء . ويخيل إلينا أن التشبيه التالي قد يقرب القارئ من المقصود : فإنك إذا أردت معرفة مدينة جديدة بالمشى في شوارعها مباشرة

فلربما اتهم الأمر بك إلى الله، أما إن نظرت إليها في صورتها التي هي خريطة  
فلربما عرفتها على نحو أدق على حقيقتها أى في علاقات عناصرها الجوهرية .  
وهكذا فإن الخريطة هي بمعنى ما صورة للمدينة ولكنها في نفس الوقت ذات  
مكانة أهم من مكانة الصورة لأنها تعبر عن حقيقة المدينة .

يقول أفلاطون : على أية حال فهذا هو الطريق الذى سرت عليه : فى كل  
حالة كنت أضع ( أو كنت أفترض ) اللوجوس الذى يبدو لى أنه الأقوى ( ١٠١ )  
٣-٤ ) . هنا تثار صعوبة توقف عندها المفسرون ، هى : ما معنى logos هنا ؟  
نحن لا نظن أن له نفس المعنى الذى كان له فى الموضوعين الذين يستخدم فيها  
قبل ذلك ( ٩٩ هـ ، ١٠٠ هـ ) ، أى معنى « التصور العقلى » ، وإنما هو معنى  
هنا « قضية » أو « افتراض » يجد أفلاطون أنه يناسب أكثر من غيره فى البحوث  
التي يجريها . والبرهان على أن هذا هو المعنى هنا وليس معنى « التصور العقلى » هو  
أن هذه « القضية » التي ستوضع فى المبدأ فى كل حالة تعبر عن وسيلة منهج عام  
للبحث ليس فقط فى العلل بل وفى كل بحث آخر ، وواضح أننا هنا سنكون بعيدين  
عن التصورات العقلية لسكل شئ على حدة . المهم أن أفلاطون يبدأ أو يسلم  
بقضية يرى أنها الأقوى أو يفترض صحتها ، وما سيتفق معها اعتبره صحيحا وما  
خالفها اعتبره خطأ .

ويدرك سقراط أن سامعيه قد لا يكونون فاهدين له كل الفهم ، لهذا فإنه  
يشرح ما يقصد ويقول إنه ليس هناك جديد فى الواقع فيما يعرض الآن ، لأنه  
نفس ما كان يقوله من قبل وأثناء هذا الحوار ذاته ، أى نظرية المثل . فهو يبدأ  
من فرض أن هناك شئ هو الجمال فى ذاته وشئ هو الخير فى ذاته وشئ هو  
العظم فى ذاته وهكذا ، وهو يفترض أن هذه الأشياء فى ذاتها ذات وجود وفى  
تفسيرنا ، فإن « القضية » التي تحدثت عنها الفقرة السابقة ما هى إلا نظرية المثل

نفسها ، واستعمال الجمع لا يثبت ، عاتقا أمام هذا الفهم ، لأنه - ستكون ، هناك مجموعة من القضايا المقبولة فرضا والتي ستقول كل منها : « هناك شيء موجود كذا في ذاته وهو ذو وجود حقيقى » ، وهكذا ، وهذه القضايا ستخص ليس موضوع العلية وحسب بل وكل ألوان البحوث الأخرى ( ١٠٠ ٦ ) .

ولعل من هذه البحوث الأخرى البحث فى الخلود على التحديد ، لأن أفلاطون لا يبنى موضوعه الأساسى رغم كل هذه الدورة الكبرى التى روى أطرافها وورغم إثارة موضوع الكون والفساد والعلية والثباتية ونظرية المثل . ولذلك فإن سقراط يقول ( ١٠٠ ب ) إنه يستطيع أن يبين لكليس كيف أن النفس خالدة إن هو وافقه على هذا الفرض الأساسى ، وسيكون منهجه إستخراج نتائج هذا الفرض وبيان أنه يؤدى إلى خلود النفس ، وبالتالي فسيقبل هذا الخلود باعتباره حقيقة لأنه متفق مع ذلك الفرض الأساسى كما سبق أن أشار حينما تحدث عن طريقته العامة ( ١٠٠ ا ) .

وقد لاحظ القارئ أننا قد دخلنا الآن فى مرحلة تحديد طبيعة النظرية الجديدة ( ١٠٠ ب - ٥ ) . فبعد موافقة كليس على وجود « الأشياء فى ذاتها » ( ولنتذكر أنها فرض وتحتاج بالتالى أكثر من أية فكرة أخرى إلى الموافقة عليها ) ، يأخذ سقراط فى إيضاح أول خطوة تالية ألا وهى القول إنه إن كان هناك شيء ما جميل فإنه لن يكون كذلك إلا بسبب مشاركته فى « الجمال فى ذاته » ، وهكذا يخصص كل الصفات الأخرى . وهنا نلاحظ ملاحظتين . أولا بما أن هذه القضية الجديدة تمهد أساس نظرية العلية الجديدة . الملاحظة الثانية هى على التحديد أننا بإزاء « قضية » أو فرض جديد ، ولهذا فإن سقراط يهتم بأخذ موافقة كليس على هذا الفرض . وهكذا تكون لدينا قضيتان أساسيتان .

ومع قبول هذا التفهيم الجديد فى العلية لم يمه أفلاطون بحاجة إلى الاهتمام

بتلك الطل القريبة التي كاثا السميعون يتحدثون عنها والتي لا تؤدي إلا إلى اضطرابه وحيه . وهكذا فإذا قيل إن شيئاً ما جميل وإن السبب هو لونه الباهر أو شكله أو غير ذلك من الطل المتناهية فإنه يضع كل ذلك جانباً ويتمسك في بساطة بذلك المبدأ التي وضعه والذي يشمرعه بالأمان واليقين، ألا وهو أن هذا جميل لا لشيء إلا لاشتراكه في الجمال أو لحضور الجمال فيه . بل هو لرغبته أن يسير على حذر وأن يعتمد عن المشكلات المعقدة التي قد تجره إلى مناهات أن يخرج منها ، لا يتسامل في هذه المرحلة أن كان هذا الشيء المعين الجميل جميلاً عن طريق حضور الجمال فيه أم عن طريق اشتراكه فيه أو عن طريق آخر ، بل يقول وحسب : هو جميل بسبب مشاركته في الجمال أيا ما كان شكل العلاقة بينها وطبيعتها . هذه هي أوتق لإجابة وأكثرها يقينا يستطيع أن يقولها لنفسه وللآخرين ، هي المرفأ الأمين .

ثم يدخل أفلاطون فيما يمكن تسميته بالمرحلة الثالثة من عرضه لنظرية المثل كنظرية في العلية ، وهي مرحلة التميم والامثلة المفصلة ( ١٠٠ - ١٠١ - ) . وسنلاحظ على هذا الجزء أن كل الامثلة ستؤخذ من ميدان الرياضيات وقد تكون العلة في هذا اهتمام أفلاطون بهذا العلم في تلك المرحلة من تطوره الفلسفي ، وقد يكون الدافع أيضاً هو الرغبة في الوضوح . فهو بعد أن يضرب مثل الجليل والجمال يقول إن نفس الامر أيضاً ينطبق على الكبير والصغير ، فالشيء الكبير كبير بسبب « الكبير في ذاته » ، والصغير صغير بسبب « الصغير في ذاته » . وعلى هذا فإن كيبس يجب أن يرفض قول القائل أن فلانا أكبر من فلان بالرأس وإن الآخر أصغر منه بالرأس أيضاً ، فهذا التفسير قد يجمعه ويجعله يضطرب إذا ظهر معارض يقول له : وكيف يصير نفس الشيء ( ارتفاع الرأس ) سبباً لشيئين متعارضين وهما الكبير والصغير ؟ وسيضطرب أكثر إذا أظهر هذا المعارض براعته وأراد

إحراجة بقوله ثانيا: وكيف يصير المرء كبيراً بشئ صغير؟ ونحن نلج هنا إشارات الى بعض اعتراضات ممكنة من السفطائين أو ذات طابع سفطاني بوجه عام ( انظر الإشارات الساخرة الى « علم المعارض الممكن وبراعته في ١٠١ - ٩٠ » ، ٥٥ ، وانظر كذلك ١٠٠ - ١٠ ، ولو أن هذا النص الأخير يشير الى الفلاسفة الطبيعيين على نحو أخص ) .

ويشير أفلاطون الى اعتراض آخر ممكن قد يوجه الى من يستخدم الجمع . ليقول ان العدد اثنان تكون من إضافة واحد الى واحد ، ثم يقسمه ليقول إن اثنين جاء من قسمة العدد واحد الى اثنين ، فما نحن أمام علمتين مختلفتين تولدان نفس الشيء ( وكنا في الفقرة السابقة أمام نفس الملة التي سيبت شيئين متعارضين ) . فيجب الابتعاد عن كل هذه التفسيرات والتمسك بالحيل الآمن: أن الاثنين يتكون بسبب مشاركته في الإيتينية في ذاتها ، أن الواحد يتكون بالواحدية في ذاتها . ونلاحظ الآن أن أفلاطون يرفض ألوانا من التفسير لا يمكن نسبتها الى الفلاسفة الطبيعيين ( إذا استثنينا منهم الجماعة الفيثاغورية ) . وهكذا فإن منهجه الجديد يعارض ليس فقط المنهج الطبيعي بل وكذلك التفسيرات الرياضية السابقة عليه ولا بد أن من بينها الطريقة الفيثاغورية . ولا شك أن القارئ قد لاحظ أن نظرية المثل تتعدى بكثير مجرد الميدان الطبيعي والميدان الرياضي ، فهي نظرية ذات طابع عام يمتد ليشمل كل مظاهر الوجود .

بعد ذلك تأتي فقرة ذات أهمية عظيمة ( ١٠١ د - هـ ) لأن أفلاطون يحدد فيها بعض القواعد المنهجية التي تدل على تأثر البحث الفلسفي بطريقة البحث الرياضي . ويمكن تقسيم هذه القواعد إلى أربع أو ثلاث . فالقاعدة الأولى والرئيسية هي التمسك بالنظرية الأساسية التي وضعناها كمقدمة لكل بحثنا . وتأتي بعد ذلك ثلاث قواعد ذات طابع سلبي . أولاها أنه إن هاجم أحد المبدأ نفسه ( أي وجود

الاشياء في ذاتها) فإن علينا ألا نجيبه بل أن نقصص النتائج للترتبة على هذا المبدأ لكي نرى على الخصوص إن كان هناك اتفاق بين بعضها والبعض أم لا. وهذا هو نفس ما يفعل في مجال البحث الرياضي، فحين يمكن أن نفترض، أى أن نأخذ كبداً مسلم به ، ، أن الخططين المتوازنين لا يلتقيان أو يلتقيان ، وواجب ألا نجيب على من يهاجم المبدأ نفسه إلا بعد أن نستخرج كل نتائج فرضنا ، فإذا رأينا أن بينها اتساقاً كان هذا علامة على قوة الفرض المبدئى . القاعدة الثانية هى أنه إذا ما اضطر المرء لتبرير المبدأ نفسه فإنه يفعل ذلك على نفس النحو بالرجوع إلى مبدأ أعلى أى أعم يكون أفضل من السابق أى أقدر على تفسير الاشياء وقادراً في الوقت ذاته على تبرير المبدأ الأول نفسه، ويمكن الصعود إلى مبدأ أعلى وأعم وآخر وآخر وهكذا حتى الوصول إلى مبدأ كاف ومرضى أى مبدأ مقنع يقبله طرفا الحوار . ويقول أفلاطون في بدء عرضه لهذه القاعدة: «على نفس النحو» ، وفى هذا إشارة إلى التشابه بين طريقة السلوك في القاعدتين الأولى والثانية. فما هو وجه هذا التشابه ، خاصة إذا لاحظنا أن سلوكنا في الأولى سيكون بالنزول من المبدأ إلى نتائجه وفى الثانية بالصعود من مبدأ إلى مبدأ أعم ؟ قد يكون التشابه واقعاً فى رفض قبول المناقشة حول المبدأ ذاته بل فى الرجوع إلى شيء آخر ، بالنزول أو الصعود ، أى إما إلى نتائجه أو إلى مبادئه. ولكن التشابه الاعمق هو أننا فى الحالتين نؤسس المبدأ بالاستعانة باعتبارات أخرى (وهذا متضمن جزئياً فى الوجه الأول من التشابه) . القاعدة الثالثة كان يمكن أن تأتى فى الترتيب الأولى لأنها أعم الثلاثة ، وهى تقول إنه لا يجب مناقشة المبدأ وتأتبع نفس الوقت إذا كان المرء يسعى إلى اكتشاف حقيقة ما . ورغم أن القاعدة الأولى تتضمن إشارة إلى هذا الاعتبار ، إلا أن أفلاطون رأى التأكيد عليه لأنه ، فيما يبدو ، يميز الفيلسوف الحقيقى ، أى من يتبع فلسفته هو ، عن هواة الجدل فى عصره وهم كثرة وعلى رأسهم

الانفصاليون ومن تلبذ عليهم . وكانت هذه المجموعة لا تزال ذات خطر حتى في أوائل القرن الرابع ق. م. (أى فى الأعوام التى تلت إعدام سقراط) ، وأفلاطون يهتم بمعارضة طريقتهم والتحذير منها ليس هنا فقط بل وكذلك فى محاوره الجمهورية ، وفى محاوره ديايدروس . . وعنده أنهم لا يهتمون فى الواقع بالبحث عن الحقيقة وإنما الذى يسمون إليه هو إظهار براعتهم أى الانتصار بأية وسيلة ، ومن هذه الوسائل على التحديد التحدث فى نفس الوقت عن قضية ما وعن نتائجها أو متضمناتها .

هذه هى قواعد المنهج الفرضى الذى يبدأ بالتسليم بوجود المثل وبالتسليم بأنها حل الأشياء . ورغم وضوح هذه القواعد فى ذاتها أمامنا على الأدق ، أى بحسب ما تنبئ به رؤفها ، فإن معناها ومغزاها عند أفلاطون نفسه أمر ليس من السهل القطع به . ولهذا فانه يجب ان يبحث عن أمثلة منه هو نفسه لإيضاح ما يقصد . ونظن أننا نستطيع أن نعطى مثلين مأخوذين من نفس قسمنا الحال ، من ١٠٠ ب - ٢ ومن ١٠٠ د . فى الموضع الأول نجد أفلاطون يضع أولاً وجود الأشياء فى ذاتها وجوداً حقيقياً . هذه هى القضية الأولى أو المبدأ الأول . ثم يضع بعد ذلك أنها حل الأشياء ، وهو المبدأ الثانى . ويمكننا ان نقول ، مطبقين قواعد المنهج الفرضى المذكورة ، إننا إذا وقفنا على معارض المبدأ الثانى ، فلا يجب أن نقبل على الفور المناقشة معه بشأنه وإنما نستخرج نتائجها بخصوص مشكلة الكلية لنرى إن كانت مقسقة ام لا . ثم اذا اضطررنا الى الدفاع عنه هو نفسه فإننا سترفع الى مبدأ أعلى منه وهو وجود الأشياء فى ذاتها هى نفسها ثم الى مبدأ أعلى وهذا ان اقتضى الأمر . وعلى كل الاحوال فلا يجب ان نقبل المناقشة فى حقيقة المبدأ نفسه وفى متضمناته فى نفس الوقت . والمثل الثانى هو مبدأ تحديد طبيعة الكلية بأنها مشاركة النية فى المثال ، فإذا طلب اليها طالب ان نقول إن

كانت المشاركة هي حضور المثال في الشيء أم اشتراكه فيه ، رفضنا الدخول في هذه المناقشة وانتبهنا أولاً إلى النتائج ثم ارتفعنا إلى مبدأ أهم وهو أن الأشياء في ذاتها هي المثال ثم إلى مبدأ أهم وهو وجود هذه الأشياء وهكذا .

وقد احتفل كثير من المفسرين بهذا المنهج الفرضي وتوسع الإنجليز منهم خاصة في التطبيق عليه . والذي نريد نحن أن نؤكد عليه هو طبيعة السبب الذي جعل أفلاطون يفرد له هذا المكان الهام في «فيدون» . وواضح أولاً أنه المنهج الرياضي معهما ، وقد سبق لأفلاطون أن أشار إليه في محاوره « مينون » ( ٨٦ هـ وما بعدها ) . وواضح كذلك أن ما يقوله هنا يهياً لما سيقول في « الجمهورية » ( ٥٣٣ ب — ٥٣٤ ج ) عندما يقارن فيها منهج الرياضيات الفرضي بمنهج الفيلسوف الديالككتيكي ( أو الجدلي ) والذي يصل فيه ليس إلى فروض بل إلى مبادئ مطلقة . والذي يغفل عنه كثير من المفسرين ، في غمرة لحصم لبقاق ما يقوله أفلاطون ، هو أن هذا المنهج الفرضي في «فيدون» هو منهج الفيلسوف ، وهذا بشكل اختلافاً حاسماً مع « الجمهورية » . وهكذا فإن السؤال : ولم كان الأمر كذلك ؟ يأخذ أهمية مضاعفة . ولجأبتنا عن هذا السؤال تخرج من تفسيرنا العام للمحاوره وعلى الأخص لمكانها بين محاورات أفلاطون الأخرى . فمنهج الفروض منهج طبيعي للفيلسوف في محاوره «فيدون» لهذا السبب البسيط : أن نظرية المثل لا تزال هنا فرضاً يبحث أطرافه أفلاطون وليس بعد مذهباً مقرباً كما سيكون عليه الحال في محاوره «الجمهورية» . وهكذا فإن المبدأ الأساسي لنظرية العلية وبالتالي لنظرية الحلول لا يزال مبدأ فرضياً ، ومن هنا كان لزوم عرض منهج الفروض التأكيد على الخصوص على ضرورة علم الخلط بين مناقشة المبادئ ومناقشة النتائج في هذه المرحلة التمهيدية التي تمر بها نظرية المثل .

بعد فترة توقف في عرض حديث سقراط (١٠٢ - ب) ، يعود خلالها فيديون إلى الحديث مع إنيكراتيس الذي يبدى إعجابه بما قاله سقراط لوضوحه الشديد خاصة ، والتي يلتقط القارئ خلالها بعض أنفاسه ويستريح قليلا من توتر الانتباه الذي استدعاه القسم السابق ، بعد فترة التوقف هذه ، التي تسمح كذلك بالإشارة من طرف خفي ( أنظر النص ) إلى أهمية العرض المتبعى السابق ، ندخل في مرحلة جديدة هي التعليل نهائية في برهان سقراط على خلود النفس . في هذه المرحلة الجديدة يحاول سقراط أن يحدد بعض جوانب العلاقة بين المثل والأشياء المشاركة فيها ، وبين الأشياء المشاركة في المثل بعضها مع بعض ومع المثل ، وذلك من وجهة نظر التضادات على وجه الخصوص .

ويبدأ سقراط بعرض ما يمكن أن نسميه بالخصائص أو الصفات النسبية . فإذا نحن قلنا إن سيمياس أكبر من سقراط ولكن أصغر من فيديون ، فعلى أى نحو يجب أن نفهم أنه سيكون في سيمياس الكبير والصغر في نفس الوقت ؟ يقول سقراط إن عبارة « سيمياس يتعدى سقراط » عبارة غير دقيقة لأنها تفترض كأنه في طبيعة سيمياس أن يكون أكبر من سقراط ، ولكن الحقيقة أنه ليس أكبر من سقراط لأنه سيمياس بل بسبب الكبير ، تماما كما أنه أصغر من فيديون ليس لأنه سيمياس بل بسبب الصغر . وهكذا فإنه أكبر بالقياس إلى سقراط وأصغر بالقياس إلى فيديون ( ١٠٢ - ε ، ٧ ، وأفلاطون يستخدم هنا حرف *pros* الذي يعنى « من جهة » ، « نحوه » ، « قريبا من » وغير ذلك ) . بعبارة أخرى فإن أفلاطون يبرهن هنا عن فكرة الخصائص النسبية ، ولكنه رغم هذا يقول بعد ذلك ( ١٠٢ - د ) إن في سيمياس في نفس الوقت الصغر والكبر ، وهو يجعل كبره يتجاوز صغر سقراط وكبر فيديون يتجاوز صغره هو ، فهو في وضع حين بين .

ما الذى يجعل سقراط يقول كل هذا؟ إن ما يهدف إليه هو التهيئة للبدا الأساسى الذى عليه سينبنى خلود النفس الذى سيستغرق عرضه كل الفقرة الممتدة من ١٠٢ د إلى ١٠٥ ب . هذا المبدأ هو أن الكبير ( أو العظم ) فى ذاته لا يمكن أبدا أن يكون فى نفس الوقت كبيرا وصغيرا ، وكذلك فإن الكبير الذى فىنا ، أى الكبير المتحقق فى شيء ما ( وهو ليس الكبير فى ذاته ، فهذا الأخير غير متحقق فى شيء ، بل هو د فى ذاته ، أى ذو وجود مطلق ) لا يمكن له هو الآخر أن يكون صغيرا ( أنظر ١٠٢ د ، ١٠٣ هـ ، ١٠٤ ب ، ١٠٥ ح ، هـ ) . وظاهر أن أفلاطون ومن كان يسمعه أو يقرأه يفترض أنه من الممكن أن يكون الكبير فى ذاته موضوعا لصفة هى الكبير أو الصغر ، وهذا أمر يمكن الإعتراض عليه ولكن علينا أن نتنبه إلى أن هذا هو الحال حتى نحسن متابعة البرهان . والذى يهدف إليه أفلاطون ما هو فى الواقع إلا التعبير عن قانون عدم التناقض . فلماذا كنا نقول :  
 ١ لا يمكن أن يكون ١ ولا ١ فى نفس الوقت ومن نفس الجهة ، فإن ترجمة هذا هو أن الكبير لا يمكن أن يكون شيئا غير الكبير . ولكن أفلاطون يهتم بهاتهما خاصا بالأضداد ، ولهذا فهو يقول على الأقل : إن الكبير لا يمكن أن يكون صغيرا .

ولذا حدث وهاجم الصغر الكبير ( ويرى البعض أن هذا تشبيه مأخوذ من اللغة الحربية ) فإن الكبير لن يسمع لنفسه بأن يصير شيئا آخر غير الكبير . وهذا هو الفرق بين الأشياء فى ذاتها أو المثل وبين الكائنات المتعينة مثل سقراط أو هذه الشجرة . فالكبير فى ذاته يظل دائما محافظا على ذاته ، أما الكائنات الأخرى غير الأشياء فى ذاتها ، فإنها يمكن أن تكون كبيرة أو صغيرة . فلماذا حدث واقتراب الصغر من شيء كبير ، فأحد شيئين : إما أن ينسحب الكبير الذى فىنا أمام الصغر وإما أن يبقى ما أن يحل محله الصغر . ولكن فى كلتا الحالتين لا يمكن

أن يبقى ليكون في نفس الوقت كبيرا وصغيرا . وهكذا ، وهذه هي النتيجة الهامة ، خلق الكبر الذي فينا لا يرضى بأن يتحول إلى ضده ( تقول « حتى » لأن ذلك واضح فيما يخص الكبر في ذاته ) .

عند هذا تدخل أحد المحاضرين ، وفيدون لا يذكر من كان على وجه التحديد ، ليعترض بأن سقراط يقول الآن عكس ما كان يقول أثناء عرضه لبرهان الأضداد ، فقد قال عند ذلك إن الأكبر ينشأ من الأصغر والأصغر من الأكبر ، وأن الضد ينشأ من ضده بصفة عامة . ويرد سقراط على هذا الإعراض بأنه في غير محله لأن هناك اختلافا بين موضوع الحديث الآن وفي بداية الحوار ، ففي البداية كان سقراط يتحدث عن تكون شيء من ضده ، أما الآن فإنه يتحدث عن الضد في ذاته الذي لا يمكن أن يغير من ذاته ليصبح ضده ، وينطبق هذا على الضد الذي فينا وعلى الضد بإطلاق أى على الأشياء في ذاتها المتضادة سواء منظوروا إليها باعتبارها متحققة فينا أو في ذاتها . ويبدو لنا أن الإعراض صحيح ويظل قائما حتى بعد رد سقراط الذي لا يصح إلا مع الأضداد في ذاتها ، أما الأشياء المتعينة فإنها تقبل الأضداد ورد سقراط لا ينفي أنها تقبل الأضداد . ولكن لكي نحاول فهم أفلاطون ينبغي أن نشير إلى أنه يجوز ليس فقط بين المثل والأشياء المتعينة ، بل وكذلك بين حالتين للثل : حينما تكون منظوروا إليها في ذاتها ، وحينما ينظر إليها باعتبارها موجودة في الأشياء المتعينة . وعلى هذا فرد سقراط يقوم على أن الأشياء المتعينة يمكن أن تتحول إلى ضدها كما جاء في البرهان الأول على الخلود ، ولكن المثل وهى الأشياء في ذاتها لا يمكن أبدا أن تقبل أضدادها ، أى لا يمكن أن تقبل أن تصبح أضدادها وذلك سواء أكانت منظوروا إليها في ذاتها أو منظوروا إليها باعتبارها متحققة فينا . وهكذا فإن الإنسان نفسه يمكن أن يصير ضده ويمكن أن يقبل الأضداد ، ولكن لا الكبر أو الصغر أو الجمال المتحقق فيه ولا الكبر أو الصغر أو الجمال

في ذاته يمكن أن يصير على التزالي : الضئ أو الكبر أو التقيح . بعبارة أخرى فإن الاستعداد في ذاتها تستبعد بعضها بعضا وبالتالى فإن الصفات المتباينة لها والمتضادة فيما تستبعد بنفسها بعضها هي الأخرى وبناء على التناقض المتبادل بين الاستعداد في ذاتها .

وفي الجزء الذى يلى (١٠٣ - وما بعدها) يضرب أفلاطون أمثلة جديدة لتأكيد المبدأ الأساسى فى كل هذه الفقرة وهو مبدأ الاستعداد المتبادل بين الأجساد ولكن الأمثلة التى يضربها هنا تتمد بطريقة مباشرة للبرهنة النهائية على غلوط النفس التى ستأخذ شكل البرهنة على استعداد صفة الفناء عن النفس .

يقول إن هناك شيئاً في ذاته هو الحرارة وشيئاً في ذاته هو البرودة وهما ضدان ، وهناك كذلك النار والتلج . وبحسب المبدأ الذى سم الاتفاق عليه فإن النار لا يمكن لها أن تقبل البرودة وتصبح ناراً باردة، وإنما إذا اقتربت منها البرودة فأحد شيئين : إما أن تسحب أمامها ولما أن تقف ، وهكذا الحال أيضاً منع التلج والحرارة . والنتيجة العامة التى نخرج بها من ذلك هو أنه ليست الحرارة فقط التى لا يمكن أن تقبل ضدها وهو البرودة ، بل وكذلك أشياء تشارك في هذا المثال مشاركة جوهرية ، أو بعبارة أفلاطون التى يكون لها دائماً ، طالما هي موجودة ، شكل [ الخصائص الجوهرية لـ ] هذا المثال (١٠٣ ٥٨) . وكما هو واضح فإن هذه العبارة الأخيرة تجلب حالة جديدة من حالات المشاركة في المثال . فعندما كنا نتحدث عن الكبير والصغير قلنا إن نفس الشيء المتعين ، سقراط مثلاً ، يمكن أن يشارك في هذا أو ذاك معاً ولكن من جهتين مختلفتين وبالقيااس إلى شيئين مختلفين . أما هنا فإتيا بازاء حالات لا يمكن للشيء فيها ، النار مثلاً ، أن يشارك معاً في مثال وضده إذا كان أحدهما هو المثال الذى يتلقى منه جوهره وهو مثال الحرارة في هذه الحالة . .

ويضرب أفلاطون أمثلة جديدة . فلنكن حالة مثال الفردية الذي يبقى على ذاته دائماً ( وهذا معنى أنه يحمل نفس الاسم دائماً ) ، ولكن هناك أشياء ليست هي مثال الفردية ولكن علاقتها به علاقة جوهرية ، مثلاً العدد ثلاثة ، فلا يمكن للعدد ثلاثة أن يكون ثلاثة إلا مع مشاركته في مثال الفردية . وهكذا فإن الثلاثة لها إسمان أو تحديدان : أنها ثلاثة وأنها فردية ، وهكذا الحال أيضاً مع كل الأعداد الفردية التي يحمل كل منها إسماً خاصاً ويشارك في الفردية ولكن أياً منها ليس هو مثال الفردية . وهكذا أيضاً مع العدد إثنين وكل الأعداد الزوجية في علاقتها مع مثال الزوجية .

أشرنا في الفقرة الأسبق من كلامنا إلى أحد أوجه الحدة في حديث سقراط الحالي . ووجه آخر هو أن أفلاطون فيما يبدو يمس هنا مشكلة أساسية ستقابله مرات عديدة في المحاورات التالية وستكون موضع بحث مستفيض في عاورة « بارمنيدس » ، ألا وهي مشكلة مشاركة مثال في مثال آخر ( وكانت المحاوره قد تعرضت من قبل لحالة مشاركة شيء حسي متعين في مثال ) . ذلك أن أفلاطون ، ومع أمثلة الأعداد خاصة ، يبدو متحدثاً عن علاقة مثال عام ( الحرارة أو البرودة أو الفردية أو الزوجية ) مع مثال نوعي ( النار أو الثلج أو الثلاثة أو الإثنين ) ، مع أننا يمكن أن نحس أنه في ١٠٣ - د يتحدث عن النار والثلج العاديين أي كشيئين متعينين ، ولكن النص ١٠٤ د سيرجع كفة التفسير الأول .

ويستقل أفلاطون إلى نقطة جديدة قربنا من موضوع الخلود . فبالاعتماد على الأمثلة السابقة يصل إلى نتيجة أخرى وهي أن المثل المتضادة ليست هي وحدها التي لا تقبل بعضها بعضاً ، وإنما كذلك أشياء أخرى ليست أعداداً فيما بينها ولكنها لا تقبل بعضها بعضاً والسبب هو احتوائها على تلك المثل المتضادة . وهذا هو حال العدد ثلاثة والعدد إثنين . فعلى رغم أنهما ليسا حدين ( ١٠٤ - هـ )

إلا أن العدد ثلاثة لن يقبل مثال الزوجية لأنه الضد للمثال الذي يكون جوهره وهو مثال الفردية (٥٠) .

ما هي طبيعة هذه الأشياء الأخرى التي لا تقبل أضعافاً ؟ ( ١٠٤ - ١١ - ١٢ ) . إنها الأشياء التي ليست أضعافاً مباشرة فيما بينها ( كما هو حال الفردية والزوجية ) ولكنها تحمل في جوهرها الضد لشيء آخر ، وهكذا الثلاثة مثلاً التي تحمل مثال الفردية فإن تقبل هكذا المثال المضاد وهو مثال الزوجية ، وهكذا الحال أيضاً مع الإثنين بازاء مثال الفردية ، والنار ( التي تشارك في مثال الحرارة ) مع مثال البرودة ، والتلج ( الذي يشارك في مثال البرودة ) مع مثال الحرارة ( ١٠٤ - ٥١ - ب ) .

والآن تأتي المرحلة النهائية التي هيئت لها كل المراحل السابقة ، وهي مرحلة البرهنة على أن النفس لا يأتي عليها الموت . كنا من قبل ( ١٠٠ - وما بعدها ) نقول إن شيئاً هو ما هو لأنه يشارك في مثال محدد ، فشيء ما حار مثلاً لأنه يشارك في مثال الحرارة ، ولكننا وجدنا منذ لحظات أن هناك علاقة جوهرية بين الحرارة والنار ، فهذه النار هي التي تصبح الحامل لجوهر المثال . وكذلك أيضاً مع المرض ، فإن حديثنا الأسبق كان يدعونا إلى قول إن المريض مريض بالمرض ، أما الآن فإن لدينا إجابة ثانية تكون الرجوع إلى شيء يحمل جوهر المرض وهو الحى ، وسنقول أيضاً إن الأعداد الفردية فردية بوجود الوحدة ، فيها ، وكما من قبل نقول إنها فردية لمشاركتها في مثال الفردية .

على هذا الضوء ، فإن سألنا سائل : ما الذي يجب أن يوجد في الجسم لكي

---

(٥) في ١٠٤ ٨ - ٩ يقول أفلاطون ان العدد ثلاثة ليس ضداً لمثال الزوجية .

يكون حياً ؟ فالتا سنقول ، النفس ، ( وكما سنقول حسب الحديث السابق :  
 « الحياة » ) ، فالنفس هي التي تحمل الحياة إلى الجسم . ولكن للحياة ضد هو  
 الموت . وبحسب كل مقدماتنا السابقة وخاصة ١٠٤ ب — ١٠٥ ب ، فإن النفس  
 ولو أنها ليست ضد المباشر للموت ، إلا أنها تتحمل في جوهرها المثال المتضاد  
 له ، ألا وهو مثال الحياة ( تماماً كما قلنا إن الثلاثة ولو أنها تتحمل في جوهرها الضد  
 له وهو مثال الفردية ) . والذي لا يقبل الموت يسمى خالداً ، إذن فالنفس خالدة  
 ( ١٠٥ ب — ١٠٦ ) .

ويبدو أن أفلاطون يميز بين الخالد وما لا يفنى ، لهذا فانه يكرس الجزء  
 الباقي ١٠٥ هـ — ١٠٦ هـ لإثبات أن النفس مادامت خالدة فانها لا يفنى ، ونحذر  
 نتذكر أن اعتراض كيبيس الاصل ( ١٠٦ هـ — ١٠٧ هـ ) كان يحض البرهنة على  
 عدم فناء النفس . ويأخذ أفلاطون فرضاً هو أن « الفردية » كانت غير فانية .  
 فإذا كان ذلك كذلك فإن العدد ثلاثة الذي يشارك في الفردية مشاركة جوهرية .  
 سيكون غير فان هو الآخر ، وكذلك الحال مع الثلج اذا كانت البرودة لا يفنى .  
 واذا حدث واقتربت الحرارة من الثلج فانه لن يفنى بل سينسحب من أمامها  
 ( وكان هذان هما الامكانان الذين تحدثنا عنهما من قبل ) . ولكن اذا اعتبرنا  
 أن كل ما هو خالد فهو أيضاً لا يفنى ، فإن النفس إذن لن تتقبل الموت اذا اقتربت  
 منها . وهنا ينتقل الحديث الى النفس التي أثبتنا لها الخلود . وترك الحديث عن  
 الاشياء الاخيرة التي افترضنا لها افتراضاً عدم الفناء كمجرد تقديم للحديث عن  
 النفس ( فالحقيقة هي أن الفردى أو الزوجى أو النار أو الثلج لا يمكن أن يقال  
 عنها أنها لا يفنى لانها ليست خالدة حيث أن الخلود ليس في جوهرها وإنما هو من  
 جوهر النفس كما أثبتنا من قبل ) . وهكذا وعلى أساس إثبات عدم الفناء لما هو  
 فان ( وهو أمر يصعب أن يكابر فيه مكابر ، لان هذا هو حال الألوهية وحال مثاله

«الحياة نفسه» فإن النفس خالدة ولا تفنى ، وإذا حدث وما نجم الموت الإنسان فإن الجزء الباقي فيه يتلقى الموت فيفنى ، أما النفس وهي الخالدة بطبيعتها فإنها تنسحب أمامها سائلة ولا تفنى . أما عن مصيرها فإنها تذهب إلى العالم السفلي ، إلى هاديس ، وتعيش فيه حقيقة .

هكذا ينتهى البرهان الأخير على خلود النفس الذى يعلن سقراط أنه مضمون أكثر من أى شيء ( ١٠٦ - ١٠٧ ) .

ويوافقه كيبس على ذلك . ولكن السطور التالية ( ١٠٧ - ب ) تحمل موقفين لهما بعض الأهمية . فسيمياس ، وإن كان يعلن رضاه عما قيل ، إلا أنه يحتفظ ببعض الشيء وذلك لأسباب ذات صبغة عامة أو لأسباب مبدئية . فهناك من جهة خطورة الموضوع ، موضوع الخلود ، وهناك من جهة أخرى وعلى الأخص ضعف العقل البشرى بحسب ما يرى كل إنسان من تعثره مع نفسه ومع الآخرين . فيوافقه سقراط على كل هذا ، ويضيف أنه مهما تكن قوة المبادئ التى اتفقوا عليها وأقاموا على أسسها البرهان الأخير ، وهذه المبادئ هي القضايا التى تتضمنها نظرية المثل ، فإنه يجب إعادة وضعها دائماً تحت الإختبار ، وطالما ظهرت قوة فإنه لا يجب البحث أبعد من ذلك تطبيقاً لمشيح البحث بالتروض . وهكذا إذن فإن نظرية المثل تبقى حتى النهاية فى محاوره فيدون ، وفرضاً حتى وإن كان فرضاً قوياً ، وللقاريء أن يستخرج من هذا ما شاء من نتائج تخص البرهنة على خلود النفس ذاتها .

٩١ - ١٠٧ د

[ ٩١ - ] ثم قال : والآن إلى العيل . وقيل كل شيء ذكرانى بما قلتما إن بدا لكما أنى لا أتذكره . سيمياس من جهة ، فيما اعتقد ، يشك ويخفى أن النفس ،

رغم أنها ذات وجود أكثر إلمية [د] وجمالا من الجسد إلا أنها ربما تفتى قبله حيث أنها على هيئة انسجام . أما كييس فإنه بدا لي متفقا معي على أن النفس أكثر دواما من الجسد ، ولكنه يعتبر أنه ليس هناك من يستطيع أن يؤكد أن النفس ، بعد أن تستهلك أجسادا عديدة ، لن تفتى هي نفسها بعد أن تغادر آخر واحد منها ، وألا يكون هذا هو الموت : هلاك النفس ، حيث أن الجسد لن يتوقف أبداً عن الفناء . أليست هذه هي النقاط ، ياسيمياس ويا كييس ، التي علينا أن نفحصها ؟

[هـ] فوافقا كلاهما على أنها هي هذه .

فقال سقراط : قبل ترفضان إذن كل البراهين المقدمة فيما سبق ، أم تهلان بعضهما وترفضان الآخر ؟

فقالا : بل نقبل بعضهما وليس البعض الآخر .

فقال : فاقولكما إذن في ذلك البرهان الذي قلنا فيه إن التعلم تذكر ، وأنه إذا ما كان الأمر كذلك فلا بد ضرورة أن تكون [٩٢] نفسنا قد وجدت في مكان ما قبل أن تهبط إلى الجسد ؟

فأجاب كييس : من جانب ، فإنني قد اقتضت من قبل بهذا البرهان أشد اقتناع ، ولا زلت متعلقا به أكثر من أي برهان آخر .

وهنا قال سقراط : إذن ، أيها الغريب من طيبة ، يجب عليك بالضرورة أن تغير من رأيك ، إن أنت بقيت على هذا التصور : أن الانسجام هو شيء مركب ، من جهة ، وأن النفس من جهة أخرى نوع من الانسجام تكون من توتر عناصر (٢٠٥) الجسد . فانت لن توافق [ب] نفسك أنت على أن تقول إن

(٢٠٥) هذه الكلمة غير موجودة في النص ولكن السياق يفرضها ، وهي مُترجمة حرفيا لوجود meōres (جزء ، عنصر) في ٩١-٩٣ .

هناك انسجاماً مكوناً وسابقاً على تلك العناصر التي تركب منها . هل ستوافق على ذلك ؟

فأجاب : كلا على الإطلاق ياسقراط .

واستطرد سقراط : ولكن هل تدرك أن هذا نفسه هو الذي ستصل إلى أن تقول به ، ما دمت تقول ، من جهة ، بأن النفس كانت موجودة وجوداً سابقاً على دخولها في هيئة الإنسان وفي جسم إنساني ، ومن جهة أخرى بأنها مؤلفة من عناصر لم توجد بعد ؟ ذلك أن الانسجام ليس بالشيء الذي تصوره عليه : فإلذي يوجد أولاً إنما هي القيثارة والأوتار [ ح ] والأصوات التي لم يدخل عليها الانسجام بعد ، وفي النهاية بعد هذه جميعاً ينتظم الانسجام ويفي الأول قبلها . فكيف ستوافق ( ٢٠٦ ) إذن بين هذا القول وقولك السابق ؟

فرد سيمياس : ذلك غير ممكن .

وعلق سقراط : ولكنه من اللائق أن يوفق المرء بين كلامه وخاصة إذا كان كلامه عن الانسجام .

فرد سيمياس : إن هذا لما يليق في الحق .

واستطرد سقراط : فليس هناك إذن توافق بين ما تقول . ولكن انظر أي النظريتين تفضل : نظرية أن التعلم تذكر أم نظرية أن النفس لانسجام ؟

فرد : بل أفضل الأولى بكثير ياسقراط . أما الأخرى فقد [ د ] جادتني بلا برهان وكان يظهر عليها الاحتمال ( ٢٠٧ ) ولها مظهر راق ، ولهذا أعتقد فيها

---

( ٢٠٦ ) لاحظ اللعب على الألفاظ في هذا الجزء .

( ٢٠٧ ) البرهان خاصية الفلسفة ، أما الاحتمال فهو غاية الخطيئة والفسطاطيين ، أنظر ه. فايدروس ، ص ٢٦٠ أ وما بعدها .

كثير من الناس . وأنا شخصيا على وعي بأن النظريات التي تقيم براهينها على الاحتمال  
 لأنها هي من قبيل الخداع ، وإذا لم يأخذ المرء حفره منها فإنها ستخذه تماما ،  
 سواء كان هذا في الهندسة أو في ميدان آخر . وعلى عكس ذلك فإن النظرية التي  
 تدور حول التذكر والتعلم قد أقيمت على أساس (٢٠٨) يستحق أن يقل . فقد  
 قيل على القريب أن نفوسنا قد وجدت قبل دخولها في الجسد على النحو الذي  
 يوجد عليه جوهرها الذي يسمى بأسم « ما هو موجود [وجودا حقيقيا] » .  
 [ هـ ] وبحسب اقتناعي أنا نفسي ، فقد كان كنت محقا كل الحق في قبول هذا  
 [ المبدأ ] (٢٠٩) . وهكذا فإنه يدور ضروريا ألا أوافق أنا ، ولا أى شخص  
 آخر ، من يقول بأن النفس إنسجام .

فما سقراط إلى الكلام : ولكن هلا نظرنا إلى الأمر من هذه الوجهة  
 الجديدة (٢١٠) ؟ هل يبدو لك أن الانسجام أو أى شيء آخر [٩٣] مركب يحق  
 له أن يكون سلوكه مختلفا عن سلوك تلك العناصر نفسها التي هو مركب منها ؟  
 — أبدا .

— ولا يحق له كذلك ، فيما يدور ، ألا يفعل شيئا ولا يفعل بشيء غير  
 ما تفعله هذه العناصر وتفعل به ؟  
 فوافق على ذلك .

— إذن فلن يحق للانسجام أن يقر تلك العناصر التي يتكون منها ، بل  
 أن يقيمها .

---

• apothesis (٢٠٨)

(٢٠٩) وهو الأساس المذكور .

(٢١٠) سقراط لا يكتفي بتساؤل سيمياس ، ويمنح لينفهم الموضوع  
 في ذاته .

فراقته في الرأي .

— فبعد إذن كل البعد أن يكون للانجسام حركة أو حيوت أو أي شيء آخر معارضي لتلك العناصر التي تكونه .  
فقال : بعد ذلك حقا .

— كيف ؟ أليس كل انجسام هو بالطبيعة انجسام بحسب النحو الذي وقعت عليه عناصره ؟  
فرد سيمياس : لا أهم هذا .

فقال سقراط : إذا حدث ووفق بين عناصر الانجسام على نحو أفضل وأعظم ، [ب] أن يكون هناك ، إن كان يمكن أن قبل حدوث هذا ، انجسام أفضل وأعظم ، وإن كان ذلك على نحو أقل ونسبة أصغر ، أن يكون الانجسام أقل ونسبة أصغر ؟

— تماما .

— والآن : هل الامر كذلك مع النفس ، بحيث تكون هناك نفس ، ولو إلى أقل حد يمكن ، أكثر نفسا من أخرى كما وكيفا ، أو تكون نفس الشيء ، أي نفسا ، ولكن نسبة أصغر وعلى نحو أقل ؟  
فأجاب : غير يمكن هذا على أي شكل .

فاستطرد سقراط : فلنستمر إذن بحق زيوس . يقال إن هذه النفس ذات عقل وفضيلة وانها خيرة ، وعن أخرى إنها ذات جنون وشر [ج] وإنها سيئة .  
أو لا يقال هذا من حق ؟  
— بل عن حق يقال هذا .

---

(٢١١) أي يقولون :

— ولكن أحد هؤلاء الذين يضعون (٢١١) أن النفس نسجام، ماذا سيقول عن طبيعة وجود تلك الأشياء التي توجد في النفس ، كالفضيلة والشر ؟ هل سيقول إن هناك من جديد لنسجام آخر (٢١٢) وعدم انسجام كذلك ؟ إن إحدى النفوس قد تم لها الانسجام ، وهي النفس الحيرة ، بمعنى أنها باعتبارها انسجاما تملك في ذاتها انسجاما آخر ، أما الأخرى فهي نفسها بغير انسجام ولا تملك في ذاتها انسجاما آخر ؟

قال سيباس : ليس بإمكانى أنا أن أجيب . ولكنه من الواضح أن هذا ما قد يقوله صاحب ذلك الفرض .

[ د ] فاستطرد سقراط : ولكننا كنا قد اتفقنا أن نفسا لا يمكن مطلقا أن تكون نفسا أكثر من أخرى أو أقل . وهذا الاتفاق يعني أن انسجاما لا يمكن أن يكون أكثر أو أكبر من آخر ولا أقل أو أصغر . أليس كذلك ؟

— تماما .

— وأن ذلك الانسجام ما دام لا يمكن له أبدا أن يكون أكثر أو أقل ، فإنه لا يمكن أن يكون قد وفق على نحو أكثر أو أقل . أليس هذا صحيحا ؟

— هو كذلك .

---

(٢١٢) النفس الحسنة الحيرة عند اليونان هي النفس المنسجة ، فالخير علامة النظام في النفس . فإذا فرضنا أن جوهر النفس هو الانسجام ، ثم وجدنا أن نفسا ما خيرة ، فإننا سنحتاج إلى انسجام جديد ( انسجام الخير ) يضاف إلى الانسجام الأصلي الذي يكون جوهر النفس . ومن جهة أخرى فإننا إذا وجدنا نفسا شريفة فإننا سنضيف على انسجامها الأصلي عدم انسجام ( هو عدم انسجام الشر ) .

— وهذا الانسجام الذي لم يوفق لا على نحو أكثر ولا على نحو أقل ،  
هل سيشارك في الانسجام على نحو أكبر أو أصغر ، أم على نحو واحد متساو ؟  
— على نحو واحد متساو .

- إذن فما دامت النفس ليست أكثر أو أقل [ هـ ] من أخرى في كونها  
هذا الشيء بالذات ، أى كونها نفسا ، فإنها لن تكون قد وفقت على نحو  
لا هو أكثر ولا أقل .  
— هو كذلك .

— وما دام الأمر كذلك فإنها لن تشارك على نحو أكبر لا في انعدام  
الانسجام ولا في الانسجام ؟  
— لن يمكن لها ذلك بالفعل .

— وما دام الأمر كذلك فن جديد : هل سيمكن لنفس أن تشارك في الشر  
أو في الفضيلة أكثر من غيرها ، إذا اعتبرنا الشر فقداناً للانسجام ، والفضيلة  
انسجاماً ؟  
- لن يمكنها ذلك .

[ ٩٤ ] — وأكثر من ذلك ، فيما يبدو ، إذا أردنا التمييز بدقة ياسيمياس ،  
فإنه لن يكون ، إذا كانت انسجاماً ، مشاركة البتة في الشر . فن المؤكد أن  
الانسجام باعتباره هذا الشيء نفسه على نحو كامل ، أى باعتباره انسجاماً ، لن  
يشارك على أى نحو في الانسجام .  
— بالطبع .

— وكذلك النفس من غير شك ، فإنها باعتبارها نفسها على نحو كامل لن  
تشارك في الشر .

— كيف سيكون ذلك بمكنا بعد ما قتلناه ؟

— فيحسب هذه النظرية إذن فستعتبر كل نفوس جميع الكائنات الحية خيرية بعضها كالبعض جميعا ، ما دامت هذه النفوس كلها بالطبيعة هذا الشيء نفسه ، أى ما دامت نفوسا ؟

فقال : هذا ما يبدو لي ياسقراط .

واستطرد سقراط : وهل يبدو لك أن هذا كلام حسن ؟ وهل يبدو لك أن النظرية كانت تستعمل إلى هذا الحد [ب] لو أن الفرض الأساسى ، ألا وهو أن النفس انسجام ، كان صحيحا ؟ (٢١٣)

فقال : كلا ، على الإطلاق .

وعاد سقراط إلى الحديث : والآن ماذا عن هذا ؟ من بين كل مافى الإنسان هل نقول عن شيء آخر غير النفس أنه يحكم ، وخاصة إذا كانت نفسا حكيمة ؟ — كلا ، فى رأى .

— وهل تعتقد أنها ستدفع لانفعالات (٢١٤) الجسد أم أنها ستقاومها ؟ هذا هو ما أقصد : حينما يشعر الجسم بالحرارة والعطش ، ألا تجذب النفس إلى الاتجاه العكسى ، أى إلى عدم الشرب ، وإذا شعر بالجوع إلى عدم الأكل ، وغير ذلك من آلاف الأمثلة التى نقول فيها إن النفس [ح] تقاوم حالات الجسد . أم لا ؟ — بل هو كذلك تماما .

— وقد كنا اتفقا كذلك فى كلماتنا السابقة أن النفس لو كانت كذلك ، أى

---

(٢١٣) النتائج المتناقضة دليل فساد الفرض أو المبدأ الأصل .

(٢١٤) من pathos ، أى ما يتفعل به الجسد ، أى ما يحل به من حالات ، مما يصاب به .

لو كانت إنسجاماً ، فأنها لن تستطيع أن تصدر أنشأاً معارضة لقوتات أو  
الارتعاشات أو الاهتزازات وغير ذلك من الحالات التي تتصل بها العناصر التي  
هي مكونة منها ، وإنما هي ستطيعها ولن تستطيع ، غل أي وجه ، لها قيادة  
وتوجيهها ؟

فرد : لقد أفتقنا على ذلك ، وكيف كان يمكن ألا نتفق ؟

— والآن ؟ أولاً تبدو لنا الآن (٢١٥) فاعلة للمضاد تماماً لكل هذا ، أنها  
تقود وتوجه كل تلك العناصر التي يقال إن وجودها [د] يأتي منها ، وأنها تمارضها  
في كل شيء أو يكاد طوال الحياة كلها وأنها تسودها بكل الطرق ، معاقبة هذه  
بأنواع من العقاب شديدة ولا تغفل من الألم ، كما هو الحال مع الرياضة البدنية  
والطب ، وهذه بألوان أخرى أكثر ليئاً ، مهددة ومؤبة تلك ؟ متجاوزة منع  
الشبهات والوان الغضب والخوف كما لو كانت تتكلم مع أشياء مختلفة عنها ؟ وعلى  
هذا النحو صور هوميروس مثلاً الأمر في الأوديسة ، حيث جعل أوديسيوس يقول :  
« وقد ضرب صدره وأنب قلبه بهذا الخطاب : [هـ] كن قويا يا قلب ، فأسوأ  
ما تحملت من قبل » . هل تظن أن هوميروس حين نظم هذين البيتين كان في ذهنه  
أن النفس انسجام وأنه من طبيعتها أن تتقاد لإنفعالات الجسد ، أم أن من طبيعتها  
بالعكس أن تقودها وأن تسودها ، وأن جوهرها شيء إلهي إلى درجة بعيدة إلى  
حد أنها لا يمكن أن تكون مجرد انسجام ؟

— وحق زيوس يا سقراط : إن هذا هو ما أعتقد .

— إذن ، يا صديقي الفاضل ، فلن يمكن لنا القول إن النفس [٩٥] نوع من

---

(٢١٥) بحسب ما تلاحظه في الواقع . راجع ٩٤ ب .

الانسجام . لانا في هذه الحالة ، كما يبدو ، ان نكون على اتفاق لاعم هو ميروس .  
ذلك الشاعر الإلهي ، ولامع أنفسنا نحن (٢١٦) .

فقال سيمياس : هذا صحيح .

واستطرد سقراط : حسناً ، فما نحن إذن قد جنينا رضاء الإله « هارمونيا » ،  
إله طيبه ، وذلك ، فيما يبدو ، بميلار (٢١٧) . ولكن الامل « كاداموس » (٢١٨)  
يا كييس ، كيف تال رضاء وبأى البراهين ؟

فرد كييس : وإنك لو اجدتها فيما أرى . وعلى أية حال فإن برهنتك ضد  
نظرية الانسجام فاقته انتظاري بما أدهشني . حينما عرض سيمياس شكوكه  
وصعوباته كان يبدو لي من البعيد [ب] أن يوجد من سيقدر على الوقوف أمام  
نظريته . ولهذا فلم أأخذ من أنه لم يكن باستطاعته أن يصد برهانك منذ  
أول هجمة منك (٢١٩) . لهذا فلن يدهشني أن تال هجمة « كاداموس » ،  
نفس المصير .

فأجاب سقراط : لاتقال كثيراً ، أيها العزيز ، حتى لا تقلب عين حاسدة  
البرهان الذي على وشك أن يأتي رأساً على عقب . ولكن هذا سيكون شأن الإله ،

---

(٢١٦) وهو أخطر ، لأن اتساق العقل مع نفسه أهم من أى شيء آخر في  
البحث الفلسفي .

(٢١٧) أى عن حق . و metziōs في اليونانية على علاقة بمعنى النسبة  
والتناسب والانسجام ، ومن هنا اللعب على الالفاظ . والانسجام في اليونانية  
هو « الهارمونيا » .

(٢١٨) بطل أسطوري مؤسس مدينة طيبه ، وهو زوج هارمونيا .

(٢١٩) لاحظ التشبيهات الحرية هنا ، وراجع فوق ، ٨٩ - وما بعدها .

أما نحن ، إذا استخدمنا تعبير هوميروس ، فلتلتصم عن قرب مع نظريتك حتى ترى إن كانت ذات قيمة . هذا هو لغوى مطلبك : أنت ترى أنه من اللازم علينا أن نبرهن على أن النفس [ح] لا يأتى عليها فناء وأنها خالدة ، وذلك إن كان للفيلسوف الذى على وشك الموت أن يكون على ثقة ويمتقد أنه ، ميتا ، سيجد هناك فى العالم الآخر سعادة لا تقارن مع أخرى كان قد يصل إليها فى نهاية حياة من نوع مختلف ، على ألا تكون ثقة غير معقولة طائشة . لقد سمع البرهان على أن النفس شيء ذو متانة وأنها من طبيعة إلهية وأنها قد وجدت من قبل أن نكون نحن بشراً . ولكذك تقول إنه ليس هناك ما يمنع من ألا يفتى كل هذا شيئاً بخصوص الخلود ، بل يعنى فقط أن النفس طويلة العمر وأنها قد وجدت قبلنا فى مكان ما (٢٢٠) أثناء فترة من الزمن عظيمة الطول ، وأنها قد عرفت وفعلت العدد العديد من الأشياء ، ولكن [د] ذلك لا يجعلها فوق هذا خالدة ، بل دخولها نفسه فى جسد إنسانى (إنما هو بداية لقناتها ، كأنه حرض ، وأنها تفتى من حياتها هذا النوع من الحياة وينتهى بها الحال إلى أن تفتى فيها يسمى بالموت . وأنت تضيف أنه لا يغير من الأمر شيئاً أن تدخل فى الجسد مرة واحدة أو مرات عديدة ، على الأقل بالنظر إلى ما يحشاه كل واحد منا : ذلك أنه حينما يجمل المرء إن كانت النفس خالدة وحينما لا يستطيع إعطاء البراهين على ذلك ، فإنه يحق له ، اللهم إلا إذا كان بغير عقل ، أن يخاف وأن يخشى . [هـ] هذا هو على التقريب ، فيما أعتقد ، ما تقول يا كليس . وقد عدت إليه مرات عن قصد منى ، وذلك حتى لا يغيب عنا شيء منه ، وحتى تستطيع ، إن أنت أردت ، أن تضيف إليه أو تسقط منه شيئاً .

---

(٢٢٠) أورد على نحو ما ، ( pou ) .

فرد كييس : ولكن ليس هناك الآن ما أريد إسقاطه أو إضافته : فهذا هو حقاً ما أقول .

وهنا أمسك سقراط من الكلام لحظة طويلة متأملًا فيه وبين نفسه شيئًا ما . ثم تكلم : ليست بالمسألة البينة يا كييس تلك التي تثيرها . فهي تتطلب الفحص الدقيق لمشكلة علة التكون والفساد بصفة عامة . [٩٦] ولهذا فسأقص عليك ، إن شئت ، تجاربي بخصوص هذا . وبعد ذلك ، فإن وجدت من بين ما سأقول شيئًا يبدو لك مفيداً من أجل الإقناع بالأشياء التي تقول بها ، فاستخدمه (٢٢١) .

فأجاب كييس : بل أرغب في هذا على التحقيق .

— فاستمع إذن إلى ما سأقول . واستطرد سقراط : حينما كنت شاباً ، يا كييس ، كنت متحمساً تحمساً عجيباً لذلك العلم الذي يسمى البحث في الطبيعة (٢٢٢) . ولقد بدت لي شيئاً باهراً معرفة علة كل شيء ، ما يجعله ينشأ وما يجعله موجوداً . وكثيراً [ب] ما شغلت نفسي بأن أقاب ظاهراً وباطناً مسائل أبدأ منها بهذه : هل تنمو الكائنات الحية على إثر حدوث نوع من التعفن في الحار والبارد ، كما يقول البعض ؟ وهذه : بأي شيء تفكر : هل بالدم ، أم بالهواء أم بالنار ؟ أم أنه لا يأتي من أى من هذه جميعاً ، بل أنه هو الدماغ التي نأخذ منه إحساساتنا السمعية والبصرية والشمية ، وأنه من هذه تنشأ الذاكرة والفكر ، وهل حينما تصل الذاكرة والفكر إلى درجة الاستقرار ينشأ منها العلم ؟

---

(٢٢١) التواضع ظاهر هنا .

(٢٢٢) *peri phuseôs istoria* وهو العلم الطبيعي ، ما يبحث الفلاسفة الطبيعيين السابقين ، ومركزه الأكبر كان نشأة الكائنات ومصدرها ثم كيفية تحللها . الكلام التالي يشير إلى بعض المذاهب الفعلية ، وكذلك في ٩٩ ب .

وأخذت كذلك في البحث في فساد هذه الأشياء ، وفيما يحدث في السماء [ح] وعلى الأرض ، ، حتى لقد أتممت نفسي في النهاية بأني لست موهوبا لهذا النوع من البحث أية موهبة كانت . وسأعطيك على هذا برهانا قويا . كانت هناك في بادئ الأمر أشياء كنت أعرفها في يقين ووضوح ، أو هكذا كان يبدو لي وللآخرين ، ولكن هذا البحث أعانني إلى درجة عظيمة حتى أنه أطار مني ما كنت تعلمت من معارف [اعتقدت من قبل أنني أعرفها ، وذلك حول موضوعات كثيرة ، ومنها نمو الإنسان . فالحق أنني اعتقدت قبل هذا أنه واضح أمام الجميع أن الإنسان ينمو بالآكل والشرب ، [د] وأنه على إثر الطعام يضاف اللحم إلى اللحم ، والعظم إلى العظم ، وهكذا ، وعلى نفس القاعدة (٢٢٣) ، تضاف الأشياء المتشابهة إلى بعضها البعض ، وهكذا يصير الحجم من صغير كما كان إلى كبير ، وعلى هذا النحو يصير الرجل الصغير كبيرا . هذا هو ما كنت أعتقد . ألا ترى أنت أنه كان معقولا (٢٢٤) ؟

فقال كليس : نعم .

— وانظر كذلك فيما يلي : كنت أعتقد أنه يكفي لي أن اعتبر ، حينما أرى رجلا طويلا واقفا بجانب رجل قصير ، [هـ] أنه أكبر منه بالرأس ، وهكذا في حالة حصان مع حصان . وهذه أمثلة أوضح : كان يبدو لي أن العدد عشرة أكبر من العدد ثمانية بسبب العدد [تتين الذي يضاف إلى هذه ، وأن ذراعين أكبر من ذراع لأنهما يفوقانه بالنصف .

فسأله كليس : وما هو رأيك الآن بخصوص هذه المسائل ؟  
فأجاب سقراط : ما أبعدني ، وحياة زيوس ، عن الإعتقاد بأني ، بخصوص

---

logos (٢٢٣) . ولاحظ مبدأ التشابه هنا .

metriōs (٢٢٤) .

هذه الأشياء ، أعرف العلة (٢٢٥) لأننى لا أدرى كيف أصبح لىفى ، حينما يضاف واحد إلى واحد ، بالقول إن كان الواحد الذى أضيف إليه الآخر هو الذى يصير إثنين أم أن الواحد المضاف والواحد المضاف إليه [٩٧] هما اللذان صارا اثنين بإضافة كل منهما إلى الآخر . ذلك أتى أعجب من أنهما ، حينما كان كل منهما منفصلا عن الآخر ، كان كل منهما واحداً بالطبع ولم يكن عند ذلك إثنين ، أما حينما اقترب كل منهما من الآخر فانهما صارا لهذا السبب إثنين : أى بسبب اجتماعهما الذى وضعهما قريين كل منهما من الآخر . ولا أقدر كذلك على الإقناع بأنه حينما يقسم الواحد فان هذا ، أى القسمة ، يصير من جديد هو الآخر علة ظهور الإثنين . [ب] لأن العلة السابقة لكون الإثنين كانت علة مضادة ، حيث أنها كانت فيما سبق جمعاً قريين كل من الآخر وإضافة هذا إلى ذاك ، أما الآن فى أن أحدهما أبعد عن الآخر وفصل عنه . ولا أصل كذلك إلى إقناع نفسى أتى أعرف كيف يتكون الواحد ولا ، فى كلمة واحدة ، طالما اتبع هذه الطريقة فى البحث ، كيف يتكون أى شيء آخر وكيف يفنى وكيف يكون موجوداً . ولكن ما أنذا أجازف بابتكار منهج آخر بنفسى ، أما المنهج الأول فلا أقبله على أى نحو .

ولكنى سمعت ذات يوم أحدهم يقرأ فى كتاب مؤلفه ، كما قال ، أنكساجوراس [ج] وفيه يقول إنه العقل منظم كل شيء وعلة كل شيء . ولقد انشروحت لفكرة هذه العلة ، وبدأ لى أنه من الحسن ، على جهة ما ، أن يكون العقل هو علة كل الأشياء ، واعتبرت أنه إذا كان الأمر كذلك فإن العقل المنظم سيقوم بتنظيم الأشياء جميعها وسيضع كلا منها فى موضعه على أفضل نحو ممكن . وهكذا بحيث

---

(٢٢٥) وهو الموضوع الذى كان يشغل سقراط ( الممثل هنا لأنلاطون فى رأينا ) .

أنه إذا أراد أحد اكتشاف علة أى شيء ، كيف ينشأ وكيف يفنى وكيف يكون موجوداً ، فاعليه إلا أن يكتشف ما هو أفضل نحو له في الوجود [د] أو في الإنفعال بأى شيء آخر أو في الفعل . وبحسب هذه النظرية فإن الإنسان لن يحتاج إلا إلى البحث عن الأفضل والأحسن ، وبهذا فإنه سيرف من جهة أخرى بالضرورة الأسوأ ، حيث أن نفس العلم موضوعه هذا وذلك مما (٢٢٦). ووجدتني هكذا سعيداً ، وهذه الأفكار مميّزة ، اعتقادي أنني عثرت في شخص أنكساجوراس ، على من يعلمني علة كل شيء على نحو يوافق هواي أنا ، وأنه سيذكر لي أولاً إن كانت الأرض مسطحة [هـ] أم كروية ، وما دام سيذكر لي هذا فإنه سيشرح بكل تفصيل العلة والضرورة في كل ذلك ، ولم كان الأفضل أن تكون الأرض هكذا ما دام هو القائل بمذهب الأفضل ، وإذا قال إن الأرض في وسط الكون فليشرح لي بالتفصيل لم كان الأفضل لها أن تكون في وسطه . ولو برهن لي على ذلك ، [٩٨] لكنت مستعداً ألا أطلب أى نوع آخر من العلية . وكنت مستعداً نفس الاستعداد بخصوص الشمس والقمر والنجوم الأخرى ، ما دام سيعلمني على نفس النحو ما يخص سرعتها بالقياس إلى بعضها البعض وانقلاباتها وغير ذلك من الأحداث التي تعرض لها ، باختصار كيف يكون من الأفضل لكل منها أن يفعل ما يفعل أو يفعل بما ينبغي فعله . وما كان يمكن لي أن أتصور أن يذهب إلى القول بأن الأشياء قد نظمها العقل ثم يأتي بعد ذلك بعلة أخرى غير هذه : أنه من الأفضل [ب] لها أن تكون على ما هي عليه . وهكذا ، خصصاً لكل شيء علة وعلّة جميع الأشياء ككل ، فإني اعتقدت أنه سيشرح بالتفصيل الأفضل لكل شيء بمفرده والخير المشترك لجميع الأشياء . وما كان يمكن أن أضحي

---

(٢٢٦) من الأفكار الأساسية عند أفلاطون (وأرسطو كذلك) : العلم علم

ببالحق . وحده .

بأمالى بأى من مهيا غلا ، بل أخذت كتبه فى حماس شديد لأقرأ ما بكل سرعة  
لأعرف فى أسرع وقت الأفضل والأسوأ .

ولكن ، أيا الصديق ، ما أبعد ما ألتى فى بعيداً عن هذا الأمل الشاق ، فقد  
رايت أمامى ، وأنا أقدم فى القراءة ، رجلا لا يستخدم العقل أى استخدام ولا  
يعمل بهذه العال (٢٢٧) [ج] التنظيم الذى عليه الموجودات ، بل يأخذ كمال الهواء  
والأثير والماء وأشياء أخرى كثيرة وغريبة . ولقد خيل إلى أن حاله تشبه حالة رجل  
يقول إن سقراط فى كل ما عمله يعمل بحسب العقل ، ثم يأتى بعد ذلك ليقول علل كل  
شئ . أفعله فبدل قائلأ أولاً إن السبب الذى من أجله أنا الآن هنا جالس هو إن  
جسمى مركب من عظام ومن عضلات وأن العظام صلبة وأن لها مفاصل تبعدها  
عن بعضها البعض ، أما العضلات ، التى يمكن لها [د] أن تتوتر وأن تسترخى ،  
فإنها تلف حول العظام باللحم والجلد الذى يضم هذه جميعا معا . وهكذا فإن  
العظام حينما تتحرك فى ملتحاتها والعضلات فى استرخائها وتوترها ، هذا يجعل  
مثلا قادراً على ثنى أطرافى الآن ، وهو السبب الذى يجعلنى أجلس هنا فى هذا  
الوضع التخنئ . ونفس الأمر كذلك بخصوص عاداتنا هذه معا فإنه قد يعطى عللاً  
أخرى مشابهة ، فسيبرها بالصوت والهواء والسمع وعديد من أشياء [هـ] أخرى  
من نفس النوع ، مهملأ إعطاء العال الحقيقية ، ألا وهى أنه بعد أن رأى الأثينيون  
أنه من الأفضل أن أذن ، رأيت أنا من جانبي لهذا السبب أنه من الأفضل كذلك  
أن أجلس هنا ، وأنه من الأفضل أن أعمل ببقاى هذا الحكم الذى يكونون قد  
أصدروه . فقد كان يمكن ، وحياة السكب (٢٢٨) ، [٩٩] أن تكون هذه العضلات .

---

(٢٢٧) أى الأفضل والأسوأ ..

(٢٢٨) قسم لمة من أصل أوفى ..

هذه العظام منذ وقت طويل في مجاراً أو في بوشيا (٢٢٩) ، مدفوعة بمفهوم  
الفضل ، ، إن لم أكن اعتقدت أنه من العدل ومن الأجمل خلقها ، بدلا من  
الحرب والإفلات خفية ، أن أحمل العقاب الذي وضعه المدينة .

ولكن تسمية مثل هذه الأشياء ، بالعل ، أمر غريب كل الغرابة . فأن يقال  
أنه بغير أن تكون لدى هذه الأشياء ، كالطعم والمضلات وغير ذلك ، فلن يكون  
معتدري أن أفتد أفسكارى ، فان ذلك سيكون قولاً حقا . أما أن يعتبر  
أنه بسبب هذه الأشياء أفتى أفضل ما أفعل ، مع كونى أثناء ذلك عاملا بحسب  
العقل ، [ب] وليس بسبب اختيار الفضل ، فانه سيكون فى ذلك [إعمال كبير  
للدقة فى التعبير (٢٣٠) . فان هذا يعنى عدم القدرة على تمييز ما هو علة حقيقية وهو  
شئ ، وما يدونه لا تكون العلة علة وهو شئ مختلف . فكأنى رجال يتصرفون  
فى الظلمة يطلقون إسما غير دقيق حين يدعون شيئا باسم « العلة » . وهكذا  
نجد أخدم يحيط الأرض بربوبية دوامية ويجعل السماء مستوية عن بقائها فى مكانها ،  
وأخر يجعلها مثل المعجن الكبير ويضع الهواء كسند من تحتها . [ح] أما القوة التى  
يفضلها وضعت الأشياء على أفضل وضع كما هى عليه الآن ، فانهم لا يبحثون عنها  
ولا هم معتقدون أنها ذات قدرة إلهية ، بل يظنون أنهم لهم مكتشفون يوما  
« أطلس (٢٣١) ، أقوى منها وأخلد منك على نحو أفضل بالأشياء جميعا ، ولا يدور

---

Boiôtia (٢٢٩) . منطقة إلى الشمال الغربى من أثينا ، منطقة أثينا ، ومن مدينتها  
جدينة طيبة .

(٢٣٠) يميز أفلاطون هنا بين العلة (ما هو أفضل) وما هو لازم للعلة أى بغيره  
تلا تكون العلة علة ( العظم والمضلات ... ) .  
(٢٣١) شخصية أسطورية ، اتخذت المناقشة ، يحمل على كتيبة أسعد السماء ويمنها =

بمنظورهم أنه في الحق الخير والضرورة اللذان يريطان ويمسكان كل شيء . وفيما يخصني من أجل معرفة أمر هذا النوع من العلة فسيذكر أن أعظم من أي إنسان . ولكن الحرمان منها وعدم قدرتي على اكتشافها بنفسى أو تعلمها على يد آخر . [د] هل ترغب ، يا كييس ، أن أقدم لك عرضا للجهود التي بذلتها من أجل منهي . بدليل (٢٣٢) في البحث عن العلية ؟

فأجاب كييس : بل أرغب في ذلك أشد ما تكون الرغبة .

واسترد سقراط : بعد كل هذا ، وبعد ما أصابنى من مشقة في دراسة الموجودات ، خطرت على فكرة أنه يجب أن أتبه ألا يحدث لى مثلاً يحدث للناظرين الفاحصين الشمس حينما تكون في حالة كسوف ، لأن بعضهم يفقد البصر أحيانا إذا هو لم [هـ] يفحص صورتها في الماء مثلا أو في شيء . عائل . كان شيئاً من هذا النوع ما فكرت فيه وخشيت ألا تصير نفسى عمية تماماً إذا أنا نظرت في الأشياء مستخدماً العيون . وإذا حاولت الاتصال بها عن طريق كل حاسة من الحواس . لهذا فكرت في وجوب أن أبدأ إلى المفاهيم (٢٣٠) ناظراً فيها حقيقة الموجودات . ولكن ربما كانت هذه المقارنة [ ١٠٠ ] غير دقيقة من جانب ما . لأننى لا أوافق أى اتفاق على أن النظر في الموجودات عن طريق المفاهيم هو نظر في صور بدرجة أكبر من النظر في الأشياء الفعلية (٢٣٤) ، وعلى أية حال فقد

---

= من الإطباق على الأرض ، ومعنى الكلمة «الحامل» أو «المتحمل» . وفي بعض الأساطير أنه يقف عند المدخل الغربي للبحر المتوسط .

(٢٣٢) deuteron ploun . حول كل هذا العرض الصعب بعض الشيء .  
أنظر مقدماتا .

(٢٣٣) logoi .

(٢٣٤) لأن هذه المفاهيم ليست في الحق صوراً للأشياء بل هي أصولها .

إنطلقت في هذا الطريق : فأنا أضع في كل حالة كيداً قضية أحكم أنها الأقوى ، وما يبدو لي منسقا معها أقله باعتباره حقيقياً ، سواء كان ذلك بخصوص الملل أو بخصوص أية أشياء أخرى ، أما ما لا يبدو منسقا معها فلاي اعتبره غير حقيق . ولكني أريد أن أعرض عليك ما أقول بشكل أوضح ، حيث يبدو لي أنك غير فاهم حتى الآن .

فأجاب كيبيس : كلا وحتى زيوس ، لا أفهم كثيراً . [ب] فقال سقراط : ورغم هذا فليس فيما أقول شيء جديد . فهو ما قشيت أقول دوماً في مناسبات أخرى وخلال حديثنا ( ٢٣٥ ) . وسأحاول أن أوضح لك طبيعة الملة التي شغلت نفسي بها وسأعود من جديد هكذا إلى تلك الأشياء التي كثيراً ما ذكرناها تكراراً . وأنا أبدأ منها واضعاً كيداً شيئاً هو الجليل في ذاته وبذاته وشيئاً هو الخير في ذاته وبذاته وشيئاً هو الكبير في ذاته وبذاته وهكذا مع كل الأشياء الأخرى . فإذا سلمت لي بها ووافقت على وجودها ، فاني آمل : ابتداء منها ، أن أوضح وأكشف لك عن السبب الذي به تكون النفس عالة ( ٢٣٦ ) .

[جـ] فقال كيبيس : إني مسلم لك بهذا ، فليس عليك إلا أن تفرح في استحسان عرضك .

وعاد سقراط يقول : فانظر إذن ما ينتج عن ذلك لئلا إن كنت ستكون على نفس الرأي وإيأي . ذلك أنه يظهر لي أنه إذا كان يوجد شيء جميل إلى جانب الجمال في ذاته ، فليس هناك من سبب يجعله جميلاً إلا مشاركته في هذا الجمال . وأقول نفس القول عن كل شيء آخر . هل تتفق معي على هذا النوع من الملة ؟

---

( ٢٣٥ ) المقصود نظرية الملل .

( ٢٣٦ ) فالحديث الثاني ليس إذن ، على طوله ، إلا مقدمة لإبرهان جديد .

فاجاب : انا متفق معك .

واستطرد سقراط : فانا الآن لا انهم ولا أستطيع أن أعرف تلك الملل  
الأخرى ، على الحكمة واللباء (٢٣٧) ؛ وإذا جاء أحد ليقول [ د ] إن  
شيئا ما جميل بسبب شكله أو أى شيء آخر من هذا النوع ، فاني أدع كل هذا  
جانبا ( لأن كل تلك الأشياء جميعا مبعث اضطراب لى ) وأنشيت ، بلا لب  
ولا دوران ، فى بساطة وربما أيضا فى سذاجة ، بهذا : أنه ليس هناك ما يجعل  
ذلك الشيء جميلا إلا ذلك الجمال المشار إليه ، بحضوره أو بالاشتراك فيه أو  
بأية وسيلة وعلى أى نحو تكون عليه العلاقة بينهما ، فانا لا أقرر هذا تقريرا  
حاسما ، وإنما الذى أقرره فى حسم هو أن كل الأشياء الجميلة تصير جميلة بالجمال .  
فهذه هى أوثق وأمن لإجابة أجيب بها على نفسى وعلى الآخرين ، ويتشبه بها  
[ هـ ] أعتقد انى لن أزل يوما ، حيث أنها لإجابة أكيدة آمنة أقدمها لنفسى  
ولأى شخص آخر : أن بالجمال تصير الأشياء الجميلة جميلة . وأنت ، ألا  
تعتقد هذا ؟

— أعتقد .

— وكذلك أن بالكبر تصير الأشياء الكبيرة كبيرة والأكبر أكبر ، وأن  
بالصغر تصير الأشياء الأصغر أصغر .

— نعم .

— إذن فلن توافق من سيقول إن شخصا هو أكبر من آخر بالرأس ،  
وأن الأصغر أصغر لنفس الشيء ، [ ١٠١ ] بل ستحتج بأن الشيء الذى لا تقول غيره  
هو أن أى شيء أكبر من شيء آخر فإنه دائما أكبر لا بشيء إلا بالكبر ، وأنه  
بسبب هذا فهو أكبر أى بسبب الكبر ، ومن جهة أخرى فلا شيء أصغر من شيء  
آخر إلا بالصغر وأنه بسبب هذا أصغر ، أى بسبب هذا أصغر ، أى بسبب الصغر ،

---

(٢٣٧) السخرية وانجحة .

لأنك تخبئى ، فيما أعتقد ، ألا يأتى إليك أحدهم يعارض قولك (٢٣٨) ، إن رجلا هو أكبر أو أصغر بالراس ، أولا بأن الأكبر يصير أكبر والأصغر أصغر بنفس الشيء ، وثانيا بأن [ ب ] الأكبر يصير أكبر بالراس وهو صغيرة ، وأنه سيكون من العجيب الغريب أن يصير شيء كبيرا بسبب شيء صغير . أم أنك لن تخبئى مثل هذه الإعراضات ؟

فقال كييس ضاحكا : نعم .

وعاد سقراط يقول : إذن فأن العشرة أكبر من الثمانية ياثنين ، وأنها لهذا السبب تتجاوزها ، أنت ستخفى أن تقول هذا (٢٣٩) ، ولكنك لن تخفى القول بأن العشرة أكبر من الثمانية بكمية وبسبب الكمية ؟ أو من القول بأن ما طوله ذراعين أكبر مما طوله ذراع بال نصف وليس بسبب الكبر ؟ لأن هناك نفس الداعي إلى الخشية فى كل هذه الحالات .

فرد : تماما .

— كيف ؟ وأول تحذر من القول بأن الإضافة هى سبب أن يضاف واحد إلى واحد [ ح ] فينشأ الإثنين ، أو أنه القسمة فى حالة أن ينقسم ؟ وأول تصيح غالبا أنك لا تعرف طريقة أخرى ينشأ بها الشيء إلا المشاركة فى الجوهر نفسه للشيء الذى قد يشارك فيه ، وأنه ليست لديك فى كلتا هاتين الحالتين علة أخرى لتكون الإثنين إلا للمشاركة فى الإثنينية ، وإن كل أعداد الإثنين التالية يجب أن تشارك فيه ، وكل أعداد الواحد التالية فى الواحدة ، أما القسمة والجمع وغير ذلك من المفاهيم الجميلة المتأققة فإنك ستدير لها ظهرك ، وستترك هذه الطريقة فى الإجابة إلى هؤلاء القوم الأعم والأحكم منك . أما أنت فإنك [ د ] ستخاف

---

(٢٣٨) فيما لو فرض وأخذ بهذا التفسير الخاطئ .

(٢٣٩) ولا لتبرهن بالإعراضات السابقة .

من خيالك ، كما يقول المثل ، ومن قصص تجريبتك ، وستتمسك بذلك المبدأ الوثيق  
الآمن الذي تحدثنا عنه وستجيب على ذلك النحو (٢٤٠) . أما إن وضع أحد  
ذلك المبدأ نفسه موضع التساؤل ، فإنك لن تلتفت إليه ، ولن تعجب عليه حتى  
تفحص ان كانت النتائج التي تخرج من ذلك المبدأ متسقة مع بعضها البعض أم  
غير متسقة . وبعد ذلك ، فإن وجب عليك أن تبرر المبدأ بمر ، فإنك ستبرره على  
نفس النحو ، أى بأن تضع من جديد مبدأ أول أعلى تجده أفضل ، [ هـ ] وهكذا  
حتى تصل إلى مبدأ مرضى . ولكنك لن تخطئ ، كما يفعل هواة المنازعة ، بين  
الحديث عن المبدأ وبين الحديث عن النتائج التي تخرج منه ، وذلك إن كنت تريد  
اكتشاف حقيقة ما . لأنه ربما لم يكن من بين هؤلاء من يدور حديثه حول  
اكتشاف الحقائق أو يتم بذلك ، حيث أن عليهم الواسع يجعلهم قادرين على  
خطئ كل شيء . مما (٢٤١) ، وهم يستطيعون أن يكونوا في نفس الوقت راضين  
عن أنفسهم . أما أنت ، ان كنت من زمرة الفلاسفة ، [ ٢ ] فإنني أعتقد أنك  
ستفعل كما أقول .

فصاح سيمياس وكليس معاً : إنه لحق أعظم الحق ما نقول .  
إخيكراطيس : وانهم لمحقون قسماً بزيوس يا فيدون . وفي رأيي فان سقراط  
قد تكلم بطريقة واضحة وضوحاً عجيبياً حتى أمام رجل بسيط العقل .  
فيدون : تماماً يا اخيكراطيس ، وكل الحاضرين كانوا من نفس هذا الرأي .

(٢٤٠) الترجمة العربية غامضة قصداً ، فهي تعنى أحد شيئين : إما الإجابة  
على أساس الرجوع إلى المبدأ الوثيق ، واما الإجابة على النحو الذي ذكره .  
سقراط . وكلا المعنيين يعود إلى الآخر . وعلى أية حال فان الترجمة العربية ترجمة  
دقيقة للعبارة الأصلية .

(٢٤١) أنظر مثلاً محاوره أو ثيمديموس ، الطريقة لافلاطون .

إنجيكراطيس : وهو كذلك رأينا نحن الذين لم تكن حاضرين وقتها ، بل نستمع فقط إليك الآن . ولكن ماذا قيل بعد ذلك ؟ فيدون : ها هو بحسب ما أعتقد . فبعد أن سلم له لهذا ، [ب] أى اتفق على الوجود الفعلى لكل واحد من المثل ، ومن جهة أخرى على أن كل شيء آخر بمشاركته فيها يجعل تسميتها ، وضع سقراط بعد ذلك سؤالاً فقال : إذا كنت تأخذ بهذا ، فعندما تقول إن سيمياس أكبر من سقراط ولكنه أصغر من فيدون ، ألا تقول أنه يوجد في سيمياس الشيطان ، أى الكبير والصغر ؟

— نعم .

واستلرد سقراط : ولكنك ستفق على أن عبارة « سيمياس يتجاوز سقراط » لا تعطى بهذه الكلمات صورة دقيقة من الحقيقة . [ج] فسيمياس لا يتجاوز بالطبيعة من حيث هو سيمياس ، بل هو يتجاوز بالكبر الذى حدث وكان له . وهو لا يتجاوز سقراط من حيث أن سقراط هو سقراط ، بل من حيث أن سقراط يمتلك صفراً بالقياس إلى كبره هو .

— هذا حق .

وكذلك فإن فيدون لا يتجاوز سيمياس من حيث أنه فيدون ، بل من حيث أن فيدون يمتلك كبراً بالقياس إلى صغر سيمياس .

— هو كذلك .

— وعلى هذا فإن سيمياس يمتلك معاً تسمية الصغير والكبير ، وهو فى الوسط بين الإثنين ، فهو من جهة ينضع صفراً [د] لكى يتجاوز كبر الواحد ، ومن جهة أخرى يقدم كبره الذى يتجاوز صفر الآخر .

وابتسم عند ذلك وقال : إنه يبدو وكأنى أسجل عقداً ، ولكن الأمر على أية حال هو كما أقول . فوافقه كييس على ذلك .

— وإذا كنت استكمل من هذا الصغر فذلك لأننى أريد أن تكون أفكارك كأفكارى. فالذى يبدو لى ليس فقط أن الكبر فى ذاته لا يمكن أبداً أن يصير فى نفس الوقت كبيراً وصغيراً ، بل وكذلك أن الكبر الذى فىنا لا يقبل أبداً الصغر ولا يرغب أن يتجاوز . فأحد شيئين : فهو إما أن يهرب وينسحب حيناً [هـ] يتكلم نحوه عنده أى الصغر ، وإما أن يقف حيناً يقرب هذا . فهو لن يقبل الصغر ولن يستقبله لأنه لا يرغب أن يصير شيئاً آخر غير ما هو عليه . فأنا مثلاً بعد أن استقبلت الصغر وقبلت ، أبقى مع ذلك من أنا ، نفس الشخص الصغير الذى اكون أما الكبر فإنه لا يجرأ على أن يكون صغيراً . وهكذا فإن الصغر الذى فىنا لا يرغب على أى نحو أن يصير أن يكون كبيراً ، وكذلك أى واحد من الأضداد الأخرى ، طالما أنه لا يزال هو كما كان ، لا يرغب أن يصير أو يكون فى نفس الوقت الشيء الذى هو عنده ، [١٩٣] ولكنه إما أن ينسحب وإما أن يقف إذا جاءت عليه هذه الحالة .

فقال كيبس : وهذا هو ما يبدو لى تماماً .

وهنا قال أحد الذين كانوا حاضرين يستمعون ، ولا أتذكر بوضوح من كان هو : وحق الآلهة ، أو لم يحدث اتفاق فيما سبق من الحديث بيننا (٢٤٢) على الضد تماماً لما يقال الآن ، لى على أن الكبير ينشأ من الصغير ومن الكبير الصغير ، وأنه هكذا ببساطة كيف تكون نشأة المتضادات : من أضدادها ؟ أما الآن فحينئذ لى أنكم تقولون ان هذا لا يمكن أن يحدث أبداً .

وكان مقررات قد أدار رأسه منصتاً إليه ، ثم قال : [ب] تفهيمك هذا لنا يدل على شجاعتك ، ولكذلك لا تلاحظ الفرق بين ما تقوله الآن وما قلناه من قبل . فقد كنا من قبل نقول ان الشيء ينشأ من الشيء المتضاده ، أما الآن فنقول ان الضد

(٢٤٢) إشارة إلى ٧٠ وما بعدها .

نفسه لا يمكن أن يصير حد نفسه على أى نحو ، لا الحد الذى فىنا ولا الحد الذى فى الطبيعة (٢٤٢) . وهكذا فقد كنا نتحدث من قبل ، أيها الصديق ، عن الأشياء التى لها أضداد ، وهى الأشياء التى نسميها بأسماء تلك الأضداد ، أما الآن فتحدث عن تلك الأضداد أنفسها التى بحضورها فى الأشياء المسماة بها تعطيه تسميتها . [ح] هذه الأضداد أنفسها هى التى تقول إنها لا يمكن بأى حال أن تقبل أن تصير شيئا مختلفا .

وبينا كان يقول هذا كان ينظر فى اتجاه كيبس وقال : ألم يملك هذا الذى قاله صاحبنا اضطرب أنت أيضا بعض الشيء يا كيبس ؟  
فرد كيبس : كلا ليست هذه هى حالتى هذه المرة ، ولو أنه ليس معنى هذا أن كثيرا من المسائل لا تجعلنى اضطرب .  
واستطرد سقراط : إذن نحن متفقون تماما على هذا : أن الحد لن يصير بأى حال حده نفسه .

فقال : أتم اتفاق .  
وعاد سقراط يقول : فالخصمى إذن هذه النقطة كذلك أرى ان كنت متفقا معى . هناك شيء تسميه « حارا » وشيء تسميه « باردا » ؟

— نعم .  
— هل هما نفس الشيء كالثلج والنار ؟  
[د] — كلا وحتى زيوس .  
— ذلك أن الحار شيء مختلف عن النار ، والبارد شيء مختلف عن الثلج .  
— نعم .  
— إذن فأنا أعتقد أنك ترى أن الثلج باعتبار كونه ثلجاً ، فى حالة قبوله

---

(٢٤٣) أى الحد فى ذاته .

الحار ، فإنه كما كنا نقول من قبل لن يظل على الإطلاق ما كانه من قبل ، حيث سيكون معا ثليجا وحارا ، بل انه ما أن يقترب منه الحار فلما أن ينسحب أمامه . واما أن يفتى .

— هو كذلك .

— وكذلك النار ان اقرب منها هي الاخرى البارد فهي اما أن تنسحب من أمامه واما أن تفتى ، ولكنها لن تتجرا على أى نحو ، اذا هي قبل البرودة ، على أن تكون ما كاته من قبل ، حيث ستكون معا نارا وباردة .

[٥] — حق ما تقول .

واستطرد سقراط : فالذى يحدث اذن في مثل هذه الحالات ، ليس فقط أن المثال (٢٤٤) نفسه يكون مستحقا أن يحمل طوال الوقت أبداً نفس الاسم ، بل وكذلك شيء آخر لا يكون هذا المثال ، ولكن يكون له شكله دائما طالما أنه موجود . وأضرب على ذلك مثلا لعله يجعل ما أقول أوضح . يجب على العدد الفردى ، أن يحتفظ دائما بهذا الاسم الذى نطلقه عليه الآن ، أم لا ؟

— تماما .

— ولكن هل هو الوحيد الذى يطلق عليه هذا الاسم ؟ هذا هو السؤال الذى أضعه ، أم أن هناك [١٠٤] شيئا آخر ليس هو « الفردية » ، ولكنه يجب مع هذا أن يحمل هو نفسه هذا الاسم دائما الى جانب اسمه الخاص وذلك بسبب طبيعته الخاصة التى تجعل « الفردية » لا تقصه أبداً ؟ وأنا اتكلم عن حالة العدد ثلاثة وغيرها حالات كثيرة . فانظر اذن فيما ينص الثلاثة . ألا يبدو لك أنه يطلق عليه دائما اسمه الخاص واسم « الفردى » ، رغم أن « الفردية » ليست هي نفس الشيء كالعدد ثلاثة ؟ ولكن هذه هي طبيعة الثلاثة والخمسة ونصف كل

---

• eidos (٢٤٤)

٢٤ اعداد اطلاقا ، [ب] بحيث أن كلا منها ليس هو « الفردية » ، ولكن كل واحد منها هو دائما فردى . ونفس الامر كذلك مع الإثنين والاربعة وكل السلسلة الاخرى من الاعداد : فكل منها ليس هو « الزوجى » ، ولكن كلا منها برغم هذا هو دائما « زوجى » . هل أنت متفق أم لا ؟  
فرد : وكيف لا أتفق معك ؟

ثم قال سقراط : والان إتبه إلى ما أريد أن أوضحه . وها هو : من الظاهر أنه ليست فقط تلك المتضادات التى تحدثنا عنها التى لا تقبل بعضها بعضا ، ولكن كذلك تلك الأشياء التى ليست متضادة بعضها مع بعضها ولكنها تحوى دائما الاضداد ، هذه الأشياء أيضا يبدو أنها لا تقبل المتضادة (٢٤٠) تلك التى فيها ، بل حينما تقترب [ح] فإنها إما أن تفتى وإما أن تترك المكان وتفسح . أو لن نقول إن العدد ثلاثة سيفنى أو سينحصر لى وضع آخر قبل أن يقبل ويحتمل أن يظل ثلاثة ويصير مع ذلك زوجيا ؟  
فأجاب كليس : حق تماما .

وعاد سقراط يقول : ولكن لا شك أن إثنين ليس ضد الثلاثة .

— بالطبع لا .

— وهكذا فليست الصور المتضادة وحدها هى التى لا تقبل إقتراب بعضها من بعض ، بل هناك كذلك أشياء أخرى لا تقبل إقتراب أضدادها .

فقال : حق كل الحق ما تقول .

واستطرد سقراط : والآن هل تريد أن نحدد ، إن كان ذلك فى قدرتنا ، ما هى هذه الأشياء ؟

---

(٢٤٥) idea وللقصود « المثال » . وهو نفس المقصود أيضا من « الشكل »

( morphê ) فى ١٠٤ د ١٠٥ .

— نعم .

[د] فقال : أن تكون ، يا كيبس ، هي هذ الاشياء التي تجبر الشيء الذي قد تستحوذ عليه على امتلاك ليس الصورة الخاصة به نفسها فقط ، بل وعلى امتلاك شيء هو دائماً ضد له ؟  
— ماذا تقصد ؟

— نفس ما كنا نقول منذ لحظة . فأنت تعرف من غير شك أنه مهما تكن الاشياء التي قد تستحوذ عليها صورة الثلاثة ، يجب أن تكون بالضرورة ليس فقط ثلاثة بل وكذلك فردية .

— نعم .

— وهكذا فنحن نقول انه لا يمكن أن تدخل في مثل هذا الشيء أبداً صورة مضادة للشكل الذي يكونه .

— بالطبع لا .

— ولكن الذي يكونه هو شكل الفردية ؟

— نعم .

— والمضاد للفردية ، هو الزوجية ، ؟

— نعم .

[هـ] — وهكذا فإن صورة الزوجية لن تدخل الثلاثة أبداً .

— بالطبع لا .

— إذن فليس للثلاثة نصيب في الزوجي .

— ليس لما نصيب .

— وهكذا فالثلاثة ليست زوجية .

— نعم .

— وهذا هو ما كنت أريد تحديده ، أى أى الأشياء لا تقبل شيئاً معينا مع كونها مع هذا ليست بضمه . فالعدد ثلاثة مثلا الآن ، مع أنه ليس ضمنا للزوجية ، إلا أنه لا يقبلها مع ذلك ، والسبب هو أن الثلاثة تعارضها دائما بضمها (٢٤٦) ، كما أن الاثنين يعارض الفردية [١٠٥] والنار البرودة وغير ذلك من العديد من الأمثلة . ولكن انظر إن كنت تقبل التعريف التالى : الضد فقط هو الذى لا يقبل ضده ، ولكن كذلك فإن ذلك الذى يأتى بشيء مضاد إلى ضده ، أيا ما كان الشيء الذى سيدخل عليه ، لن يقبل أبداً ، أى ذلك الحامل للضد ، شيئاً مضاداً لما يحمله . ولكن أنعش ذكرياتك من جديد ، فليس من السىء سماع الشيء أكثر من مرة . فالعدد خمسة لن يقبل صورة الزوجية ، كما أن العدد عشرة ، وهو ضعفه ، لن يقبل صورة الفردية . صحيح أن هذا النصف نفسه ضد لشيء غيره ، ورغم هذا [ب] فإنه لن يقبل صورة الفردية . وكذلك أيضا فإن واحداً ونصف وغير ذلك من الأعداد التى على هذا النحو ، أى النصفية ، لن يقبل صورة الواحدة (٢٤٧) ، ولا الثلث أيضا لن يقبل ذلك ولا كل الأعداد المماثلة ، هذا بالطبع إن كنت تابئى وكنت على اتفاق معى فى هذا .

فقال : أنا أوافقك بكل شدة وأناابعك .

واستطرد سقراط : فلنرجع إذن إلى نقطة البداية ، ولا تنجب بنفس كلمات أسئلتى ، بل قلدى . فأقول إنه إلى جانب تلك الطريقة فى الإجابة التى تكلمت عنها من قبل ، تلك الطريقة الوثيقة الآمنة ، فإنى أرى ، على ضوء ما قلناه الآن ، طريقة أخرى وثيقة آمنة . إذا ما سألتنى عن الشيء الذى يكون فى الجسد والذى يحمله حاراً دافئاً ، فإننى لن [ح] أقول لك الإجابة اليقينية ، الإجابة الجاهلة ،

(٢٤٦) أى تعارض الزوجية بالفردية .

(٢٤٧) أى شكل العدد الصحيح .

بأن ذلك يكون بالحرارة، بل سأعطيك إجابة أكثر أناقة بحسب ما نقوله الآن،  
الأوهم أن ذلك يكون بالنار . وكذلك إذا ما سئلت ما الشيء الذي يكون في  
الجسد والذي يجعله يصير مريضاً ، فإني أن أقول إن ذلك يكون بالمرض . بل  
بارتفاع الحرارة ، وكذلك إذا ما سئلت عما يوجد في العدد ليجمعه يصير فردياً ، فلن  
أقول إن ذلك يكون بالفردية بل بالواحدية ، وهكذا في غير ذلك . ولكن أنظر  
إن كنت تعي الآن جيداً ما أقصد .

فقال : نعم جيداً جداً .

واستطرد سقراط : فأجبتني إذن : ما الشيء الذي يجب أن يكون في الجسد

من أجل أن يكون حياً ؟

فقال : ذلك يكون بالنفس .

[د] — وهل الأمر كذلك على الدوام ؟

فرد : وكيف لا يكون كذلك ؟

— إذن فالنفس ، مهما يكن ما تحمل فيه ، تأتي دائماً إلى هذا الشيء حاملة

إليه الحياة ؟

فقال : بالطبع .

— ولكن ألا يوجد شيء هو ضد للحياة أم لا ؟

فرد : بل هناك ما هو ضد الحياة .

— وما هو ؟

— الموت .

— ولكن النفس لن تقبل على أي وجه الشيء المضاد لما تحمله هي دائماً ،

وذلك بحسب ما اتفقنا عليه فيما سبق ؟

فقال كليس : هذا صحيح بكل قوة .

— حسن ، فبأي اسم سمينا منذ لحظات ، نأ لا يقبل صورة الزوجية ؟

— فأجاب : سمينا بالفردى .

— وما لا يقبل صورة العدالة ، وما لا يقبل صورة الموسيقى ؟

[أ] — النير موسيقى والنير عادل .

— عظيم . وبأي اسم نسمى ما لا يقبل الموت ؟

— فرد : نسميه باسم الخالد .

— ولكن النفس لا تقبل الموت ؟

— هي لا تقبله .

— إذن فالنفس خالدة ؟

— هي خالدة .

فقال سقراط : هذا عظيم . فهل تهول الآن إنه قد برهن على ذلك ؟ أم

ما رأيك ؟

— لقد برهن عليه أكل برهان يا سقراط .

واستطرد سقراط : حسن . وإذا كانت هناك ضرورة أن يكون الفردى

[١٠٦] غير قابل للفناء ، ألن تكون الثلاثة غير قابلة للفناء هي الأخرى ؟

— وكيف لن تكون ؟

— كذلك إذا كان غير الحار غير قابل للفناء بالضرورة ، فإن كل مرة يأتي

فيها بالحار نحو التليج ، ألن يسحب التليج سلبا بدون أن يسيل ؟ ذلك أنه لا يمكن

أن يفنى ؛ كذلك فانه لن يثبت في مكانه ويقبل الحرارة .

فقال : حق ما تقول .

— ونفس الأمر كذلك ، فيما أعتقد ، إذا كان غير البارد لا يمكن أن يكون

قابلا للفناء ، فإذا اقترب من النار شيء بارد ، فانما لن تحبوا أبدا ولن تفنى ،

عل ستعتقد نفسها وتبتعد سالمة .

قال : بالضرورة ..

[ب] وعاد سقراط يقول : أئن يكون إذن ضروريا أن نقول نفس الشيء من الخالد ؟ فإذا كان الخالد غير قابل للفناء ، فإنه سيكون من المستحيل أن تفنى النفس حينما يأتي نحوها الموت ، حيث أنها ، بحسب ما قلناه من قبل ، لن تقبل الموت ولن تكون ميتة ، كما أن الثلاثة ، كما قلنا ، ولا الفردية كذلك ، لن تكون زوجية ، وأن النار ولا الحرارة لن تكون باردة . وقد يقول قائل : « ولكن ماذا يمنع أن الفردى لن يصير من جهة زوجيا عند اقتراب الزوجية ، كما اتفقنا على ذلك ، [ح] ولكنه من جهة أخرى يفنى ويظهر في مكانه الزوجى ؟ » لا يمكن أن ترد على قائل هذا بأن الفردى لا يفنى ، لأن الفردى ليس غير قابل للفناء . أما إذا حدث اتفاق على أنه كذلك ، إذن لكان في استطاعتنا في سهولة أن نرد أنه عند اقتراب الزوجية فإن الزوجية والثلاثة ستذهب مبتعدة . ونرد نفس الرد أيضا بخصوص النار والحرارة وغير ذلك . أم لا ؟

— هو كذلك تماما .

— إذن ففيا يخص موضوع الخالد الآن ، إذا كنا قد اتفقنا على أنه غير قابل للفناء هو الآخر ، فإن النفس ، إلى جانب أنها لا تقبل الموت ، ستكون [د] غير قابلة للفناء . أما إذا لم يكن الأمر كذلك ، فإن برهاننا آخر سيكون لا زما .

— بل لا يلزم أى برهان آخر من أجل هذا لأنه سيكون من الصعب العثور على شيء آخر لا يقبل الفناء ، إذا كان غير القابل للموت ، وهو الأزل ، سيقبل الفساد .

ثم قال سقراط : أما عن الإله ، وعن صورة (٢٤٨) الحياة في ذاتها وعن كل.

---

.. eidoe (٢٤٨)

شيء آخر يكون خالداً ، فإني أعتقد أن الجميع سيتفقون على أن كل ذلك لا يبنى على أى نحو ..

فرد كييس : الجميع بلا شك وحق زيوس ، والآلهة في مقدمتهم فيما أعتقد .  
[ هـ ] — وحيث أن الخالد لا يبنى ، فهل ستكون النفس ، إذا كانت خالدة ، شيئاً آخر إلا أن تكون غير فانية ؟  
— هذا ضرورى كل الضرورة .

— وهكذا فعندما يقترب الموت عن الإنسان ، فإن الفانى فيه يموت ، بحسب ما يبدو ، أما الخالد فيه فإنه سيذهب مبتدأً سالماً وغير فاسد ، تاركا المكان للبرت .  
— هذا ظاهر .

فقال سقراط : وهكذا إذن يا كييس فانه يقينى كل اليقين أن النفس خالدة [ ١٠٧ ] وغير فانية وأن نفوسنا ستوجد حقيقة في هاديس .

فقال كييس : عن نفسى يا سقراط ، فليس لدى شيء آخر أقوله معارضا لهذا ، كما أنه ليس هناك ما يشككنى في البراهين . ولكن إن كان لدى سيمياس أو شخص آخر شيء مختلف يقوله ، فإنه يحسن ألا يصمت ، فأنا لا أعرف أية مناسبة مواتية أخرى غير هذه الحاضرة الآن ينتظرها من له رغبة في الكلام أو في السماع حول هذه للموضوعات .

فكلم سيمياس : ولكن ليس لدى أنا أيضا ما يجعلنى أتشكك بعد ذلك الذى قيل . ومع ذلك فان خطر [ ب ] المسائل التى تناولتها هذه البراهين ، مضافا اليه استخفافى بالضعف البشرى ، يضطررنى إلى استمرار الاحتفاظ بشيء من الشك ( ١٠٨ )

بين وبين نفس بخصوص ما ذكر .

ورد سقراط : ليس فقط أنك أحسنت قول هذا ، يا سيمياس ، بل لا  
مهما تكن تفتتا بالفروض (٧٤٠) الأولى فإنه يجب مع هذا أن نضمها تحت لخصر  
أوضح وأيقن . وحينما يقومون بتخليها على نحو مرض فانكم ، بحسب ما أعتقد .  
سوف تلبعون البرهان إلى آخر حد تسمح به القدرة الإنسانية على السير مع  
برهان . فإذا تم هذا على نحو وثيق دقيق ، فلا تذهبوا يحشكم إلى أبعد من ذلك .  
فقال : أمت تقول هذا .

[ح] ثم قال سقراط : ولكن ما هو شيء من العدل أن تضعوه في أذهانكم  
أتم جميعا ، ألا وهو أنه إذا كانت النفس خالدة ، فالعناية واجبة . ليس فقط بالنظر  
إلى الزمن الذي يقع فيه ما نسميه بالحياة ، بل بالنظر إلى كل الزمن . ويبدو أن  
الخطر الآن عظيم إذا كان المرء لا يعتق بها . لأنه إن كان الموت تخليص من كل  
شيء ، فيا لحظ الأشرار الذين يموتون ويتخلصون في نفس الوقت من أجساد  
وكذلك ، مع النفس ، من شرورهم . أما الآن وقد ظهر أن النفس خالدة ، فإنه  
لا [د] مغر لها البتة من الشرور ولا منقذ لها منها إلا أن تصير أحسن ما تكون  
وأفضل ما يمكن أن تكون . ذلك أنها لن تحمل معها وهي تذهب إلى هاديس  
إلا تلميذاتها وتربيتها ، وهما ، فيما يقال ، ما يفيدان الميت أو يضراة إلى أبعد درجة  
ما أن يبدأ رحله إلى هناك .

---

(٧٥٠) *apotheosis* - والمقصود على الأغلب هو نظرية اللل وما تضمنته من  
قضايا حول الوجود وحول القلية .

## (٦) الأسطورة

(١٠٧٠ د - ١١١٥)

النفس تقاد إلى العالم السفلي (١٠٧ د - ١٠٨ هـ) - وصف الأرض (١٠٨ هـ - ١١٠ ب) - الأرض النقية (١١٠ ب - ١١١ ب) - ماتحت الأرض (١١١ هـ - ١١٣ هـ) - عودة إلى رحلة النفس (١١٣ د - ١١٤ هـ) - مغزى الأسطورة (١١٤ هـ - ١١١٥).

كان سقراط قد اهتم بالنص على أن النفس ليست ققط خالدة ولا تفنى، ولكنها تذهب كذلك إلى هاديس (١١٧٠). وامل هذه الإشارة قد أضيفت لتبرير وصف رحلة النفس إلى العالم السفلي وهو ما يسمى بأسطورة "فيدون"، التي تمتد من ١٠٧ د حتى ١١٥ أ. ويمكن أن نيز بين موضوعين تتحدث عنها هذه الصفحات: رحلة النفوس إلى هاديس وحسابها ومصير العلية منها والطالحة، ووصف الأرض وخاصة مناطقها التحتية لأن لهذا صلة برحلة النفس تلك.

ونبدأ بالجديد عن هذا الموضوع الأخير الذي لن نتعرض لتفصيلاته، وفيه أقسام: طبيعة الأسطورة، وصف شكل الأرض، الحديث عن الأرض الخالصة النقية، وأخير الحديث عن جوف الأرض الذي تتنزهه هوربا، من أقصاء إلى

أقصاه هوة عظيمة يسميها الشعراء ، وعلى رأسهم هوميروس ، طارطار أو طارطاروس ، وبها أربعة أنهار عظيمة يفيض أفلاطون في تخيل أو صافها . ولن تعرض هنا إلا للأقسام الثلاثة الأولى لإثبات بعض الملاحظات حولها . ومسألة طبيعة الأسطورة أو الحكاية ، التي يقدمها أفلاطون يمكن أن تؤدي ، إن نحن أردنا التفصيل فيها ، إلى حديث طويل خاصة إذا أردنا مقارنتها مع أساطيره الأخرى وهي كثيرة ، ولكنه حديث سيذهب بنا بعيداً . ونكتفي بالقول إن أفلاطون ينسب إلى غيره ما ستضمته هذه الأسطورة ( ١٠٧ د ، ١٠٨ ب - ٣ ) ، وحتى إن كان في هذا شيئاً ( ولكنه شيء فقط ) من التكلف ، فانه من المؤكد أنه لا يريد أن يتحمل مسئولية كل ما سيقال أو أنه على الأقل لا يؤكد ذلك تأكيداً . فمن السهل الكلام أو الرواية عن الآخرين ، ولكن الوصول الى الحقيقة بشأنه أمر عظيم الصعوبة ( ١٠٨ د ) . وهو يهتم في نهاية الحديث ( ١١٤ د ) بالإشارة الى ان تصديق كل ما قال بالحرف لن يليق برجل عاقل ، أى رجل يعرف صعوبة التحرر عن حقيقة هذه الموضوعات .

وإذا كان هذا الكلام يمكن ان ينطبق على كل ما سيتضمنه الجزء ١٠٧ د - ١١٥ أ ، إلا انه يبدو ان هناك درجات في اليقين الذي ينسب افلاطون الى مضمونات هذه « الأسطورة » . ويبدو أنه ينسب أقل درجات اليقين الى حديثه عن مناطق الأرض وعما تحتها ( ١١٠ ب - ١١٣ ب ) . وستلاحظ أن لفظ « الأسطورة » ( *muthos* ) لا يظهر الا في ١١٠ ب ١ ، بل ان أفلاطون يخصه تخصيصاً للحديث الذي يليه مباشرة . والدرجة التالية والأعلى في اليقين يبدو انها تنسب الى حديثه عن طريق النفس بعد الموت في العالم الآخر ( ١٠٧ د - ١٠٨ ب ، ١١٣ د - ١١٤ ب ) ، وستلاحظ أنه يسميه أيضاً بالنص « أسطورة » ( ١١٤ د - ١١٥ ب ) ، وهو ما يجتهد الحق في اطلاق هذا الاسم على كل الحديث ابتداء من ١٠٧ د .

وفي نفس الوقت فإن أفلاطون في نفس السطور التي يحذر فيها القاريء من اخذ كل ما قيل بمذاخيريه ، يخصص ان ما قيل حول النفس يستحق اعتباراً خاصاً وأنه يمثل الحقيقة او ما يقرب من ذلك ، وذلك اعتماداً على الانفاق ، وهو موقلي خالص ، الذي تم على ان النفس خالدة (١١٤ د) . ولكننا نظن ان تمييز « أو ما يقرب من ذلك » لا يتضمن تأكيداً قوياً لحقيقة الاسطورة فيما يخص رحلة النفس ، وإنما قد يبنى ان ذلك الحديث في خطوطه العامة لابد وأن يكون صحيحاً ، اى لابد ان تقاد النفس للمحاسبة ولابد ان تنجو النفوس الخيرة المطهرة وأن تعاقب النفوس الشريرة وهكذا .

الدرجة التالية في اليقين يمكن ان تذهب ، فيما يبدو ، الى حديثه عن الأرض الثقية ، ( ١٠٩ - ١٠٥ ) . ويعتمد رأينا هذا على اعتبار ان هذه النظرية تعتمد على نظرية المثل ، فإذا كان لكل شيء محسوس متعين ، وبالتالي ناقص ، مثالا كاملاً محتوي على جوهر ذلك الشيء ، وهو جوهر خالص خالده كامل ، فإن نفس الامر ينطبق على الفرق بين الأرض الثقية الخالصة ، او مثال الأرض ، وأرضنا هذه . الدرجة التالية في اليقين ، وربما المساوية للسابقة ، تذهب إلى كلام أفلاطون عن شكل الأرض وثباتها ( ١٠٨ - ١٠٩ ) ، ونظن أن لها هذه الدرجة العالية ( نسبياً ) من اليقين بسبب لهجة أفلاطون فيها ، فهي لهجة اقرب ما تكون الى العلمية ، وحجته حجة « عقلية » : فإذا كانت الأرض دائرية وموجودة في وسط الكون ، فانها لا تحتاج لاضغط الهواء او غيره لكي يبقيا من السقوط ، بل ان مجرد تماس الكون الكامل وتوازن الأرض نفسها يكفي لثباتها في مكانها . هذا هو ما يهتم أفلاطون بإثبات أنه مقتنع به ( ١٠٩ ٧ ) .

والأرض في نظر أفلاطون جميلة متسمة ، ولكنها ليست بالإتساع الذي يظنه بعض الجغرافيين ( ١٠٨ - ١٠٧ ) . والجزء الذي يحتله حوض البحر المتوسط ما هو

الاجزاء صنفه منها . وهناك مناطق أخرى من الأرض عليها بشر . وقد يبدو القارئ أن هذه الآراء وغيرها طبيعية جدا ، وهو حق في هذا ، ولكن علينا أن نتنبه إلى أن علم الجغرافيا لا يزال في القرن الرابع ق . م . يجهل في تفاصيل الاسطورة ومن هنا كانت أهمية كل الفروض حتى ما يبدو منها خياليا ، إنه تاريخ العلم لا يصنع فقط من الآراء الصائبة ( إن كان هناك فيه علم العلم شيء اسمه ) ، الرأى الصائب باطلاق ) .

ومن الموضوعات التي يتناولها أفلاطون هنا التي يمكنه أن تكون لها أهميتها الفلسفية موضوع « الأرض الثقية أو الخالصة » ( ١٠٩ - ١١٠ وما بعدها ) . وقد أشرنا إلى أنه قد يكون تطبيقا لنظرية الثل : فهذه الأرض ثقية أرضنا . ولكن على الكمال والتمام ، فأولائها أسمى من الواثما وأكثر تنوعا ، ومتجانها من أشجار وزهور وكذلك جبالها وأحجارها الكريمة أحسن وأكمل مما لدينا . وهو مزينة بالذهب والفضة بكميات وفيرة وأحجام هائلة وفي كل مكان . عليها أيضا حيوان وإنسان ، ولكن البشر هناك يتفوقون علينا في خصائصهم وخاصة في مسائل المعرفة ، ويمكن أنهم يستطيعون الكلام مع الآلهة التي تسكن ، حقيقة ، في التوابات المقدسة هناك ، وهم في سعادة لا تقارن معها ما نسميه هنا ، على هذه الأرض اللوثة التي يملؤها الغف ، بالسعادة . وموقع هذه الأرض الخالصة السكابة فوق أرضنا هذه في السماء التي يسميها كيثرون « بالآثير » . وهذا الإثير هو مصدر الماء والغياب والهواء الذي يملأ لجووات الأرض التي نعيش نحن عليها . ولكن رغم أننا نعيش في الحقيقة في لجووات الأرض إلا أنه يحيل إلينا أننا نعيش على السطح . ويعطى أفلاطون على هذا مثلا لما في أهمية من أنه يسمى « للثيق » ، الذي سيحتل مكان المركز في فلسفة محاورة « الجمهورية » . فإذا حدث وكان أحدم يعيش في جوف المحيط ، فإنه سيخيل إليه أنه يعيش على سطح الماء ، ولما كان يرى

الشمس والنجوم خلال الماء فانه ميظن أن الماء هو السماء . ولكنه اضمه ونقله  
 لن يستطيع أن ينطلق إلى السطح ليرى كيف أن المكان الذي نعيش نحن فيه أكمل  
 وأبقى من المكان الذي كان فيه . ويضيف أفلاطون : « وهذا هو نفسه حالنا .  
 أى بالقياس إلى الأرض الثانية الثالثة : وقسارى عقرة » الكهف ، في أول  
 الكتاب السابع من « الجمهورية » سيجذبه التفاه الواطع في الهيكل الاناسى  
 للتقبيين بل وفي بعض الخيرات كذلك .

ونأتى الآن إلى رحلة النفس إلى العالم الآخر ومصرها فيه . لكل  
 نفس ، خلال حياتها ذاتها ، كائن ذو طبيعة البية ( دايمون ) قسم لها ، وهذا  
 الكائن الالهى هو الذى يقودها بعد الموت إلى حيث يجمع الموتى ليحاسبوا ،  
 وبعد الحساب وتقرير مصير كل نفس تذهب إلى حيث تستحق . ومفهوم القائد  
 أو الدليل ، الإلهى هذا مفهوم له بعض الأهمية فهو مرتبط من جهة بتحدد  
 الطريق وربما كذلك بتحدد الرحلة ، وربما كانت إحدى مهامه أن ينجب النفس  
 الطيبة الطرق الشيبة بحيث تصل إلى هدفها في يسر وسهولة تمنحها ، كذلك فإن  
 هذا المفهوم تظهر أهميته في الفرق الذى يفصل فيها أفلاطون بين سلوك النفس الطيبة  
 والنفس الشريرة خلال الرحلة . فعلى حين أن النفس الطاهرة النكيمة تتبع دليها في  
 اطمئنان ، وربما كان السبب في ذلك أنها تعرف مصيرها وأين يذهب بها ، فإن  
 النفس التي كانت مرتبطة أشد الإرتباط بالجسد خلال الحياة تبقى حتى بعد  
 انفصالها عنه متعلقة به وبالعالم المحسوس بأكمله الذى شدها هو إليه ، ولهذا السبب  
 فانها لا تسلم نفسها إلى الدليل الأبعد جهد وهناء شديدين . والطريق من هذا العالم  
 إلى حيث يحاسب الموتي طريق معقد وليس سهلا ، وهو في الحق طرقت وليس  
 طريقا واحدا ، ولهذا السبب كان التليل عليه ضرورة . وينتج أفلاطون بتقدمه  
 وتعدد وجود منطقتات ومنحنيات فيه من الإختلالات التي تقام خلال التجمعات

٢ الدنية ومن طابق التضحية وكلها يمكن أن ذات دلالة على طبيعة طريق النفس عبر العالم السفلي .

والفرق بين النفس الطاهرة وتلك غير الطاهرة يظهر في طريقة الإستقبال المخصصة لهذه وتلك عند الوصول إلى مكان الحساب . فالنفس الطاهرة تجد فور وصولها المكان المخصص لها ، أما الأخرى فإن كل من هناك يتجنبها ويتهرب منها وليس هناك من يريد أن يصاحبها أو يقودها ( على حين أن النفس الطاهرة تجد الآلهة نفسها تقودها ) ، وهكذا فإنها تهيم على وجهها بمفردها لا تعرف أين تذهب ، ويحصى على ذلك قدر معلوم من الزمن تقضى بعده الضرورة أن تقاد تلك النفس الشاردة الى حيث مقامها بعد الحساب .

بين هذا الجزء من حديث أفلاطون ( ١٠٧ د — ١٠٨ هـ ) والجزء الثاني المكمل له ( ١١٣ — ١١٤ هـ ) يقع الكلام عن وصف الأرض ، لأن مصائر الأنفس كانت تحتاج أن يحدد أولا وصف جغرافي عام لما تحت الأرض . ويقول أفلاطون ( ١١٣ د ) إن كل الأنفس ، الطيبة والشريرة ، تلقى حسابها . ويقسمها أفلاطون الى أربعة أنواع . والآنفس التي تقف موقفا وسطا بين حسن السلوك وسوءه تقاد الى أخيرين ومنه تقاد الى بحيرة أخيروسيادس حيث تعيش وتنطهر منحملة عقاب ما أذنبت ومثابة على ما أحسنت وذلك بحسب طبقاتها . النوع الثاني هو نوع الأنفس التي يعتبر أنه لا يمكن شفاؤها بسبب عظم الجرائم التي ارتكبتها ، وهذه الأنفس يلقى بها الى هوة طارطار ومصيرها ألا تخرج منها أبداً . أما الأنفس التي ارتكبت أخطاء عظيمة وإن كان يمكن المداواة منها ، فمؤلا يلقى بهم إلى طارطار أيضا ، ولكنهم بعد أن يقضوا فيها زمنا معلوما يقذف بهم الموج البض الى كوكوتس والبعض الى يوريفليجيون ، فأذوصلوا الى مشارف بحيرة أخيروسيادس صاحوا ونادوا على من كانوا أقدروا في حقهم

جرائمهم التي يحاسبون من جرائمها متضرعين اليهم أن يسمحوا لهم بدخول البحيرة وان يستقبلوهم ، فان أثر تضرعهم فيمن كانوا أساؤوا اليهم سمحوا لهم بالدخول وبهذا تنتهي الآلام ، والا قذف بهم من جديد الى طارطار ويستمر عذابهم حتى ينجحون في استمالة قلوب الذين كانوا من ضحاياهم . وهناك أخيرا النفوس التي كانت ورعة تقية خلال حياتها ، وهي لا حاجة بها الى امثال هذه الرحلات في اعماق ما تحت الأرض ، بل فور أن يحكم أنها كذلك فانها ترتفع الى مقام طاهر وتقيم على الأرض ( الأرض الخالصة التقية ؟ ) . وبين هذه هناك فئة لن تعود أبداً الى الحياة في جسد ومصيرها مقام أجل من مقام الانفس الأخرى : هذه هي الانفس التي طهرتها الفلسفة فأحسنت تطهيرها .

ما هو هدف هذه الاسطورة ؟ الإجابة على هذا السؤال تخونها المطور ١٠٧ ب - د التي تسبق حكاية سقراط مباشرة وتقدم لها في الواقع . والفكرة الرئيسية في هذه الفقرة أن سلوكنا في هذه الحياة محسوب علينا وهو الذي سيحدد حالة النفس عند الموت ، ولما كانت النفس خالدة فإن حياتها بعد انفصالها عن الجسد رهينة بما فعل المرء هنا ، بإختصار أن هناك عاقبة وعقاب وثواب . ومن هنا فلا بد من « العناية بالنفس » ( ١٠٧ - ٢ ) بتحليلتها بالعلم والفضائل ( ٢ - ٥ ، ١١٤ هـ ) ، وذلك ليس فقط من أجل هذه الحياة ، بل وكذلك من أجل كل ما سيلي من الزمان . وذلك أن النفس لا تحمل معها في رحلتها الى العالم الآخر الا تربيته وتعليمها ، فن أحسن تربية نفسه مهد لها الطريق نحو السعادة ، أما من أساء فانه سيكون قد أساء اليها أعظم الإساءة . والعبارات الاخيرة من الاسطورة ( ١١٤ د - ١١٥ ) تؤكد نفس هذه المعاني بأسلوب آخر . لأن من سيكون قد هذب نفسه وزينها بدينة الحقيقة والفضيلة له الا يخشى من الموت شيئا .

[١٠٧] - وما يقال هو أن كل ميت يأخذه الـدايمون الخامس به ، والذي كان قسم له أثناء الحياة ، ليقوده إلى مكان معين ، يجمع فيه من ستجب عاكتهم ، لينهبوا بعد ذلك إلى هاديس [ هـ ] مع هذا الدليل الذي أمر بأن يقود هؤلاء الذين من هذا العالم إلى هناك . وبعد أن يلقوا هناك القدر المقدور عليهم ويكتبوا الزمن الواجب عليهم يقودهم دليل آخر من جديد إلى هنا وذلك بعد فترات متعده وطويلة من الزمن . ولكن تلك الرحلة ليست على ما يذكر تيليفوس عند اسخيلوس (٢٥١) . [ ١٠٨ ] فهو يقول أنه بسيط الطريق الذي يؤدي إلى هاديس أما أنا فلا أعتقد أنه بسيط ولا أنه طريق واحد ، والألا لما كانت هناك حاجة إلى أدلة ، حيث أنه لو كان الطريق واحداً لما كان المرء سيخطئ الطريق في أية بقعة منه . ولكنه ولكن الذي يبدو في الحقيقة أن فيه تقاطعات ومفارق كثيرة وأنا أقول هذا معتمداً على مشاهد التضحية (٢٥٢) والعادات التي نهبها هنا في هذا العالم .

والنفس المنظمة المارقة تتبع قائدها ولا تهمل ما سيحل بها . أما النفس المربوطة في وله إلى جسم وهي ، كما قلت من قبل ، التي هامت به وبالعالم المنظور طويلاً ، [ ب ] فإنها ، بعد مقاومات متعددة وآلام متعددة ، ترحل بالجبر وبصعوبة يقودها الـدايمون الذي عين لها . وحينئذ تصل نفس غير طاهرة ، قامت بأفعال

---

(٢٥١) هو أول كبار البحراء المسرحيين اليونان ، والإشارة إلى مسرحية مفقودة اليوم .

(٢٥٢) وكان طقوس الديانات السريترمون لطيفة العالم الآخر . هذا النص عليه بعض الاختلاف في القراءة والتفسير ولكن المقصود هو ما ذكرناه على كل حال .

حد. نسة مثل التثقل ظلما أو إزهاكيت أنفالا من ذلك التثليل وانخوة لها من أنفالا النفوس الشقيقة لها ، حينما حصل هذه النفس إلى حيث توجد الاغريات فإن كل النفوس تهرب منها وتفسح عنها ولا يكون هناك من يرغب في محبتها في رحلتها ولا في قيادتها ، [ ح ] فتهم وحدها في حالة من الحيرة أو الإضطراب كاملة ، حتى يحين وقت معين فلما يأتي تنقل تحت حكم الضرورة إلى المأوى الذي يليق بها . أما النفوس التي عاشت في طهر واعدال حياتها وكان من حظها أن رافقتها الآلهة في رحلتها وقادتها فإنها تجمد ، كلاهما على انفراد ، للكان الذي يليق بها . والأرض بها العديد من المناطق الرائعة ، وليست ، لا في طبيعتها ولا في حجمها ، كما يظن الذين يتحدثون في المادة عن الأرض ، وذلك بحسب ماسمعه من البعض واقتنت به .

[ د ] فقال سيميائس : ما الذي يحملك تقول هذا يا سقراط ؟ لقد سمعت الكثير أنا نفسى حول موضوع الأرض ، ولكنى لم أسمع بهذا الذى تقول إنك اقتنت به ، وسيستعنى بالتالى أن أستمع إليك .

— ولكن لا حاجة بي إلى ، فن جلاوكس ، ( ٢٥٣ ) ، فيما أرى ، لعرض ما عليه الأمر يا سيميائس ، أما عن صدقة ، فإن الأمر يتعدى في صغوبته فن جلاوكس . وفي نفس الوقت فربما لم أكن قاهرا على عرض الأمر ، ومن جهة أخرى لحتى لو كنت أعرف خبره فإن ما يبقى من الحياة أمامى ، يا سيميائس ، لا ينكئ فيما يبدو لي للحديث في موضوع له مثل هذا الطول . ومع هذا فليس هناك ما يعنى أن أخبركم [ هـ ] بما اقتنت به بخصوص موضوع شكل الأرض ومناطقها .

فرد سيميائس : وسيكون هذا كافيا .

( ٢٥٣ ) أحد آلهة البحر ، والتعبير يدل على أمر ليس صعبا .

واستطرده سقراط : وأبادر أولاً بالقول إتي متعج أنه إذا كانت الأرض دائرية الشكل وموضوعة في وسط السماء فإنها لا تحتاج إلى هواء ولا إلى أى نوع مماثل من أنواع الضرورة [ ١٠٩ ] حتى لا تسقط ، إنما يكفي لإبقائها تماثل السماء مع نفسها من كل الجوانب وتوازن الأرض نفسها ، لأن شيئاً متوازناً وضع في وسط شيء متماثل مع نفسه لن يكون له أن يميل لا إلى جهة ولا إلى أخرى ، وسيبقى كما هو ثابتاً في مكانه لا يميل .

فعلق سيمياس : وأنت على صواب في اعتقادك هذا .

وقال سقراط : إلى جانب هذا فإن الأرض عظيمة الاتساع ونحن [ ب ] الذين نعيش بين فاسيز وأعمدة هرقل (٢٠٤) نحمل منها قطعة صغيرة ونسكن حول البحر كالضفادع أو النمل حول مستنقع ، وهناك كثيرون يسكنون مناطق أخرى كثيرة مماثلة . ذلك أنه توجد كثير من الفجوات في كل مكان فوق الأرض وهي من كل نوع وشكل وحجم وفيها يصب الماء والضباب والهواء .

أما الأرض النقية الخالصة نفسها فإنها تقع في السماء النقية الخالصة حيث توجد النجوم ، وهي التي يسميها [ ج ] كثيرون عن يتحدثون في العادة في هذه الأمور بالآثير . وهذه الأشياء [ د ] ، الماء والضباب والهواء ، تجري دائماً تنصب في فجوات الأرض باعتبارها رواسب للآثير . وهكذا فإننا نسكن في تلك الفجوات بدون أن ندري ، معتقدين أننا نسكن أعلى الأرض ، فنكون كرجل يسكن في وسط جرف المحيط ولكنه يعتقد أنه يعيش فوق سطح البحر ، ويرى الشمس والنجوم الأخرى عبر الماء فيأخذ البحر على أنه السماء ، ولكنه بسبب [ د ] بطله وضعفه كذلك لن

(٢٥٤) المقصود العالم المأهول من البحر الأسود إلى مضيق جبل طاروق حالياً . وفاسيز اسم نهر في منطقة كولخيز على الشاطئ الشرقي لمضائق البحر الأسود .

يلتصق قبة البحر أبداً ولن يرى ، إذا ما صعد إلى السطح ورفع برأسه فوق الماء والتفت ناحية منطقتنا نحن هنا ، كم هي أكثر نقاء وأجمل من منطقتهم ، ولن يسمع كذلك عنها من أحد يكون قد رآها . نفس هذه الحال هي حالنا . فنحن نعتقد أننا نسكن فوق الأرض بينما نعيش في أحد لجوانها ، ونحن نسمى الهواء بالسماء ونعتبر أن النجوم تتحرك عبر السماء . وهي حالنا نفسها لأننا ، [ هـ ] بسبب ضعفنا وبطولنا ، غير قادرين على أن نفترق الهواء حتى أعلاه . ذلك أنه لو وصل أحد إلى قبة الهواء أو صارت له أجنحة فطار ، إذن لادرک برفع رأسه ، على نحو ما يحدث مع السمك الذى من هنا عندما يرفع برأسه فوق الماء فيرى الأشياء التى هنا ، إذن لادرک هكذا الأشياء التى هناك . ولو كانت طبيعته تؤهله لأن يحتمل تلك المشاهدة ، إذن لعرف أن هناك تكون السماء حقيقة والنور الحقيقي [ ١١٠ ] والأرض على الحقيقة .

ذلك أن الأرض التى هنا والأحجار وكل المنطقة التى حولنا دب فيها الفساد وتآكلت كما هو حال الأشياء التى فى البحر بفعل الملوحة . ولا ينمو فى البحر شيء يستحق الذكر ، وليس فيه شيء ، أو يكاد ، يصل إلى السكال . بل هى فتحات فى التربة ورمل وطنين لانهائية له وغرويات حيث هناك أرض ، وكل ذلك لا تجدر مقارنته بأى حال بحمال الأشياء التى فى عالمنا . ولكن إذا نحن التفتنا إلى مقارنة الأشياء التى فى العالم الآخر بتلك التى فى عالمنا ، فإنها تظهر متفوقة عليها إلى أبعد حدود .

[ ب ] وإذا كان سرد الأساطير ممثما ، فإنه لما يستحق أن يسمع ، بآسيمياس ، الحديث عن كائنات الأرض الموجودة تحت السماء وما هى حالها . فقال سيمياس : وإنما لمستمعون إلى هذه الأسطورة يأسقراط بكل سرور . فقال سقراط : وهذا هو ما يقال عن ذلك أيها الصديق . أولا أن الأرض ،

إذا نظر إليها نأظر من فوق ، تظهر كالكرة المصنوعة من [ثلاث عشرة قطعة من الخشب] ، ولانقسامها ألوان متعددة تبدو إلى جانبها الألوان التي هنا ، التي يكون بها الراسمون ، كأنها مجرد عينات . [ج] أما هناك فإن الأرض كلها من أمثال تلك الألوان ، ولكنها ألوان أكثر بريقاً ونقاء من ألواننا : فهذا الجزء أحراراً حيوانياً يديع في جماله ، وهذا يأخذ شكل الذهب ، وذاك أبيض كامل البياض وأكثر بياضاً من العلبشير ومن الثلج ، وكذلك الألوان التي تتكون منها الأرض هي على هذا النحو ، أي أنها أكثر تنوعاً وأكثر جمالاً من تلك التي أتبع لنا أن نراها . ولما كانت لجواري الأرض ملوثة من نفسها ماء وهواء [د] فإنها تظهر بمظهر ملون بدلاً من ألوان الأخرى ، بحيث أن مظهرها يظهر أمام العين في تنوعه الموحد .

وعلى تلك الأرض التي هذه هي خصائصها ، يثبت كل ما يثبت فيها ، من أشجار ومن زهور ومن فاكهة ، على نفس النسبة . وكذلك الجبال بدورها فإنها على نفس النحو : أحجارها ، على نفس تلك النسبة ، أكثر نعومة وشفافية وألوانها أكثر جمالا . والأحجار التي لدينا هنا والتي نعتز بها ، من عقيق ويصب وزمرد وكل ما شابهها ، ما هي إلا جزئيات منها . [هـ] أما هناك فكل شيء هو من هذا النوع بل وأكثر جمالا من ذلك . وعلّة هذا أن تلك الأحجار خالصة نقية وليست لا بآلآة كآلة ولا هي ذب فيها الفساد كما هو حال الأحجار عندنا . فعمل العقيق أو الملوحة الذي يسييه ما ينصب هنا من مواد ، وهذا هو ما يجلب القبيح والأمراض للأحجار والتربة والحيوانات والنباتات . أما عن الأرض ذاتها فإنها تزين بكل هذا مضاعفاً إليه كذلك الذهب والفضة [١١١] وكل الأشياء الأخرى التي هي بدورها من نفس هذا القليل . ويظهر أن كل هذا أمر طبيعي . فهناك منها عدد وكيات عظيمة في كل مكان على تلك الأرض ، بحيث أن النظر إليه يشهد جدير بالمقامدين السعداء .

وعلى تلك الأرض يعيش عدد كبير من مختلف أنواع الحيوانات وكثير من البشر ، البعض يسكن في وسط الأراضي والبعض على حافة الهواء كما نعيش نحن على حافة البحر ، والبحر في الجوار المحاطة بالهواء والواقعة بإزاء القساسة .  
حيثما اختار فإن الهواء لم هناك هو كالماء والبحر لثقتنا ، [ب] أما المقابل للهواء عندنا فهو الأثير عديم . أما الفصول عندنا فهي مقسمة إلى حد أنهم لا يمرضون ويعيشون عمراً أطول مما هو حال الناس هنا . وهم يتجاوزوننا من حيث البصر والسمع والقدرة العقلية وكل ما شابه ذلك بتقدير المسافة التي تفصل بين الهواء والماء وبين الأثير والهواء من حيث التقاء .

وعندهم كذلك غابات مقدسة للآلهة ومعابد لهم ، وفيها مقام الآلهة فعلا ، وأصوات ونغمات وإدراك للآلهة [ كإدراك الحس ] ، ويتكون عندهم غير هذا مما نأمل من الوان المباشرة والاتصال [ ج ] بين الآلهة والبشر . وهم يرون كذلك الشمس والقمر وغير ذلك من النجوم على النحو الذي هي عليه فعلا . أما أوجه سعادتهم الأخرى فإنها نتيجة لكل هذا .

فقد هي إذن طبيعة الأرض بصفة عامة وطبيعة ما حولها . أما عليها فإن هناك حول الفجوات مناطق كثيرة تحيط بمجموع الأرض كالدائرة ، وهي أحيانا ما تكون أعماق وأكثر انفتاحاً من المنطقة التي نعيش فيها ، وأحيانا أعماق من شقوقنا ولكن ذات فتحة أضيق منها ، [ د ] وأحيانا ذات عمق أقل مما لدينا وأكثر اتساعاً . ولكن كل هذه المناطق تتصل فيما بينها تحت الأرض عن طريق قلوب موجودة في كثير من الأماكن ، ولها فتحات أحيانا ما تكون أكثر ضيقاً وأحيانا أكثر اتساعاً ، ومنها تسيل مفادير كثيرة من الماء من (أحدها إلى الأخرى ، كأنها آنية [ متصلة فيما بينها ] . وهناك كذلك تحت الأرض أنهار ذات طول لا يتصور ولا ينقذ منها الماء أبداً ، وهي ذات ماء ساخن وذات ماء بارد .

وهناك كذلك كثير من النار وأنهار عظيمة من النار ، وهناك أنهار من الوحل السائل ، أحيانا ما يكون راتقا وأحيانا [ هـ ] ما يكون ثقيلًا ، كما هو الحال في صقلية حيث تسيل أنهار من الوحل قبل السيل البركاني ثم يأتي السيل البركاني نفسه بعد ذلك . وهذه الأنهار يجب أن تملأ تلك المناطق وذلك بحسب الظروف التي تجعل كلا منها يصب هنا أو هناك . والذي يحدث حركة كل هذا إلى أعلى وإلى أسفل هو نوع من التذبذب الأرجوحي الذي يوجد في وسط الأرض . وطبيعة هذا التذبذب الأرجوحي ربما تكون على النحو الذي يلي .

وهناك من بين هوات الأرض هوة تفوق الاخريات [ ١١٢ ] عظماً وتنفق . كل الأرض من أقصاها إلى أقصاها ، وهي التي يتحدث عنها هومروس حينما يقول : « هناك بعيداً جداً ، حيث توجد أعماق هاوية تحت الأرض » ، وهي التي يسميها هو في أماكن أخرى ويسمينا كذلك غيره من الشعراء الكثيرين وطارطره . وفي هذه الهاوية تصب كل الأنهار ثم منها تتبع من جديد . وكل نهر تتكون خصائصه بحسب طبيعة الأرض التي يسيل عليها . أما [ ب ] العلة التي تجعل كل مجارى تيارات المياه تنبع وتصب هناك فهي أن تلك المادة السائلة لا تجد لها هناك لها لا قاعاً ولا متكأ فتأرجح وتتموج إلى أعلى وإلى أسفل ، ويفعل نفس الشيء الهواء والريح المحيطان بها . ذلك أنهما يصحبان ذلك الماء سواء في اندفاعه إلى الناحية الاخرى من الأرض أو إلى هذه الناحية . وكما أن النفس يظل جارياً دائماً في حالة التنفس إن زفيراً أو شيقاً ، فكذلك الريح المصاحبة لتأرجح تلك المادة السائلة هناك تحدث عواصف عذيفة هائلة سواء [ جـ ] في دخولها أو في خروجها .

وحينما تنسحب المياه إلى المنطقة التي نسميها « الأسفل » ، فإنها تسيل خلالها الأرض في مجارى المياه تلك وتملؤها ، كما يحدث في حالة رى الأراضى . أما في

حالة ابتعاد المياه من هناك وانخفاضها إلى هنا فإنها تتلا من جديد مجارى المياه من تاحيتها ، وما أن تتلا حتى تسيل خلال القنوات عبر الأرض ويصل كل منها إلى منطقة الخاصة التي كان يشق طريقه إليها فيكون مجاراً أو بحيرات أو أنهاراً أو ينابيع . ومن هناك تعود مجارى المياه من جديد إلى الفوس [د] في الأرض ويمر بعضها بمناطق واسعة وكثيرة والآخر بمناطق أقل وأضيق ، حتى تصب من جديد في طارطار ، البعض في موقع أكثر انخفاضاً بكثير من ذلك الذي خرجت منه والبعض في موقع قليل الانخفاض ، ولكن التيار يصب دائماً في موقع أكثر انخفاضاً ، وفي بعض الحالات فإن بعض مجارى المياه تصب في اتجاه معاكس للمكان الذي نبت منه ، والبعض الآخر في نفس الاتجاه . وهناك من جهة أخرى ما له دورة كروية كاملة الاستدارة ، وبعد أن يلف مرة أو عدة مرات حول الأرض ، كالسحابين ، فإنه ينزل إلى أبعد ما يمكنه ليصب هناك بدوره . [هـ] ومن الممكن أن ينزل من كلا الاتجاهين نحو المركز ، أما أن يتعداه فلا ، لأن الأرض تبدأ في الارتفاع من كلا القسمين أمام مجارى المياه .

ومجارى المياه هذه عديدة وعظيمة وهي من كل نوع . ولكن من بين هذا العدد الكبير هناك أربعة مجارى معينة ، وأكبرها والذي يجري أبعد ما يكون من المركز هو ما نسميه بالآفانوس (٢٢٥) . وفي مقابلة وجارياً في اتجاه معاكس هناك أو غيريون الذي يجري في مناطق صحراوية [١١٣] وكذلك تحت الأرض حتى يبلغ بحيرة أخير وسيادس التي تصل إليها نفوس معظم المتوفين ، وبعد أن تبقى هناك زمناً معيناً مقدراً ، أطول البعض وأقصر البعض الآخر ، تعود من جديد لتنشأ في البكتات الحية . أما النهر الثالث فإنه ينبع من موقع متوسط بين الاثنين ، وهو ينتشر على مقربة منه في منطقة واسعة تحترق بنار عظيمة ، ويصنع

---

(٢٢٥) أى المحيط .

بحيرة أكبر من البحر الذي لدينا تظل بماء ووحل . ومن هناك [ ب ] يمتد في طريقه الدائري ويضطربا موصلا ، ويدور حول الأرض ويلتصق مناطق أخرى حتى أنشرف بحيرة أخيموسياس ، ولكنه لا يختلط بمياهها . وأخيرا بعد عدة دورات يخرج إلى الأرض ليصب في موقع منخفض من طارطار . هذا هو النهر المسمى بورفيلجيتون والذي يندفج منه البركة بأجزاء تبلغ مواقع مختلفة من الأرض . وفي الجانب المقابل لهذا النهر يبدأ النهر الرابع طريقه في منطقة يقال إنها رهيبة ومهجورة وملوثة كلها بلون [ ح ] أزرق غامق . وهي تسمى ستوجيون وتسمى البحيرة التي يكونها هذا النهر ستوجا . وهذا النهر ، بعد أن يصل إلى هناك ويكتسب من مياهها خصائص رهيبة ، ينضم في الأرض ، ويواصل تقدمه على شكل دائري في اتجاه مماكس لاتجاه حركة نهر بورفيلجيتون الذي يلتقي معه فادما من الناحية الأخرى لبحيرة أخيموسياس . وهو أيضا لا يختلط بماء مجائها ، بل يدور دورة دائرية ليصب في طارطار الواقعة على الجانب المواجه لبورفيلجيتون . واسم هذا النهر ، بحسب ما يقول الشعراء ، كركوتس .

[ د ] هذه هي طبيعة تلك الأشياء . وعندما يصل المتوفون إلى المنطقة التي يقود كلا منهم الدايمن الخاص به فانهم يبدأون بأن يحاكوا ، سواء بهم من عايش حياة خيرة وثقة أو من لم يعيش كذلك . وهم أولاء الذين يحكم بأنهم عاشوا حياة متوسطة بين هذين الطرفين بحيث بهم إلى أخيريون ، ويركبون قوارب مخصصة لهم وتصل بهم حتى بحيرة أخيموسياس ، وهناك يقيمون ويضطربون فيحملون البقايا من الظالم التي تكونون قد ارتكبوها وسحق منهم ، أما عن أفعالهم الحسنة [ هـ ] فانهم يكرمون من أجلها كل بحسب مكانته . أما الذين يندم بأنهم بلا شعاع لهم ، بسبب عظم أفعالهم ، وهم الذين أسلخوا إلى المعابد لاسمات متعددة وتطرية أو الذين اقترفوا عديدا من جرائم القتل على نحو لا يقبله العدل أو القانون أو

غير ذلك من الجرائم، هؤلاء يناسبهم أن يكون مصيرهم الإلقاء إلى طارطار ، حيث لن يخرجوا منها أبداً . ومن جهة أخرى فإن أولئك الذين يعتقد أنهم ارتكبوا أخطاء عظيمة ولكنها يمكن التماسها، مثل الذين ارتكبوا العنف ضد الأب أو [١٤] الآلام تمت تأخير الغضب ثم قضا بقية حياتهم في التوبة، أو الذين أصبحوا قنلة في ظروف عائلية ، هؤلاء أيضا يقذف بهم بالضرورة إلى طارطار ولكنهم بعد القذف بهم وقضائهم هناك عاما يلقى بهم الموج ، الذين ارتكبوا جريمة القتل يلقى بهم إلى كوكب كوس والذين أذنبوا في حق الأب أو الأم إلى بورفليجشون . ونحنيا يحملهم التيار إلى شاطئ بحيرة أخيروسياس ، هناك يصبحون وينادون ، البعض على من قتلوا والبعض على من تجاوزوا في حقهم الحدود المقررة ، ينادونهم مستطفين لهم [ب] ويطلبون منهم أن يدعوهم يخرجون من النهر إلى البحيرة وأن يستقبلوهم ، فإن هم تمكنوا من إقناعهم فانهم يعبرون وتسمى بهذا الآلامهم . أما إن لم يستطيعوا إقناعهم فلنهم يحملون من جديد إلى طارطار ومن هناك إلى الانهار ويظلون يتحملون الآلام التي لا تتوقف حتى يقنعوا أولئك الذين ظلموهم . ذلك هو الحكم الذي أصدره قضاؤهم دليم .

أما الذين حكم عليهم بأنهم تميزوا بالحياة على التقوى ، فانهم أولئك الذين يصفون من ارتياد هذه الأماكن في داخل الأرض ويمرون منها [ - ] كأنها السجون ، ويصلون إلى فوق حيث مقامهم العالم وقيمون على سطح الأرض . ومن بين هؤلاء فإن الذين تطهرت نفوسهم بالفلسفة على ما يجب أن يكون ، هؤلاء على الخصوص يعيشون بشير أجسام على الإطلاق طوال ما سبيل من الزمان ويصلون إلى ديار أبديع في جبالها من ديار الباقين . ولكن لا يسنى وصف مقامهم هذا في سهولة ويسر ، وكذلك فإن هذا الطرف الخالي لا يترك في الوقت الكافي . والآن يا سيمياس ، فإني ، بالنظر إلى كل هذا الذي فصلناه ، ينبئني علينا أن

تفعل كل ما في وسعنا من أجل أن نشارك في الفضيلة والعقل أثناء هذه الحياة .  
فالجائزة عظيمة والأمل كبير .

[ د ] ولكن التطلع يقينا بأن كل تلك الأمور هي على ذلك النحو الذي فصلنا فيه ، أمر لا يجدر بالطبع برجل ذى عقل . ورغم هذا فإن يكون أمر النفس وأمر ما سقتنى إليه من مستقره وكذلك أو على ما يقرب من ذلك ، فإن هذا فيما يدولى ، بعد ما وضع لنا من خلود النفس ، هو ما يليق ويجدر الأخذ به مجازفة من جانب ذلك الذى الذى يعتقد أن النفس هكذا ، وما أجملها مجازفة ! وإنه ليجب أن يكرر المرء منا هذا الكلام على نفسه وكأنه التعاويذ ، ولهذا السبب فقد أطلت وأطلت في عرض هذه الأسطورة .

لهذه الأسباب يجب أن يطمئن على نفسه [ هـ ] ذلك الرجل الذى هجر ملذات الجسد وزينته باعتبارها أشياء غريبة عليه واجداً أنها أقدر على فعل الصند . أما اللذات المصاحبة للمعرفة فإنه اهتم بها . وهكذا ، وقد جعل نفسه ، ليس بشيء غريب عليها بل بزيئها الخاصة بها ، أقصد الاعتدال [ ١١٥ ] والعدالة والشجاعة والحرية والحقيقة ، فإنه ينتظر رحيله إلى هاديس ليرحل إليه حينما يدعوه قدره .

(٧)

## اللمحات الأخيرة

ليست هذه الصفحات بحاجة إلى تقديم ، فالنص أفصح من أن يحتاج إلى تعليق وهو بليغ بذاته .

١١١٥ - ١١١٨

[ ١١٥ ] ثم استطرد سقراط : وستقومون أتم ، أنت ياسيمياس وأنت يا كليس وأنتم الآخرون ، بهذه الرحلة من بعد كل في وقته . أما أنا فإن قدرى يتأدى الآن ، كما قد يقول بطل مسرحية تراجيدية . بل يكاد وقت ذهابي إلى الحمام يكون قد حان . ويبدو أنه من الأفضل أن أشرب السم وقد إستجمعت حتى لا أحمل النساء مشقة غسل جثة هامدة . [ ب ] فلما انتهى من قول هذا ، فدخل أفرطون وقال : حسنا ياسقراط . فإذا لديك ما توصي به هؤلاء الرجال وأنا بخصوص أطفالك أو بخصوص أى شيء آخر ، بحيث أنا إذا فعلناه جلب نفعه هذا عليك سرورا عظيما ؟

فرد سقراط : لا شيء جديد ، وإنما ما لم أزل أردد على الدوام يا أفرطون ، ألا وهو أن تعتوا بأنفسكم ، وأيا فعلتم في هذا السيل فإنكم بهذا تؤدون

أفضلا إلى وإلى من م لي وإلى أنفسكم ، حتى لو لم تلتزموا بذلك على التو ، أما  
إن لم تمتوا بأنفسكم ولم تقبلوا أن تعيشوا حياتكم محذرين حذو ما قلناه في حديثنا  
الآن وفي أحداثنا السابقة ، فإنكم ، مهما يكن من تعدد [ ح ] التزاماتكم ومن  
قوتها في الوقت الحالي ، فلن تفعلوا شيئا يذكر .

قال أفریطون : انا سنجتهد أيا اجتهاد للسلوك هكذا بالطبع . ولكن على  
أى نحو سيكون ذلك ؟

فرد : كما تشاؤون ، هذا إن نجحتم في الإمساك بي وإن لم أصل إلى الإفلات  
منكم . ثم ضحك ضحكة خفيفة واتجه نحونا وقال : انا لا أعرف كيف أقتع  
أفریطون ، أيها الصحاب ، يأتي سقراط نفسه الذي يتجول الآن معكم والذي  
يرتب حجه كلا وراء الأخرى . انا هو يعتقد أنني ذلك الذي [ د ] سيأخذ بعد  
قليل من الآن ميتا ، ويتساءل بالتالي كيف يدفنني . وكل هذا العرض الطويل  
الذي قدمته منذ قليل ، حول أنني ، بعد أن أكون قد شربت السم ، لن أبقى  
بينكم بل سأذهب راحلا إلى نعيم السعداء ، كل هذا ، هو في نظره ليس إلا أي  
كلام جوف إلى مواساتكم وإلى مواساتي انا نفسي في نفس الوقت . ثم أضاف  
سقراط : فكوتوا اذن ضامني لدى أفریطون ، وأعطوه الضمان المضاد لذلك  
الذي أعطاه هو القضاة . فهو قد ضمن لهم أنني سأبقى في أثينا ، فاضموا له أتم  
أنني لن أبقى بعد أن أموت ، [ هـ ] بل سأذهب راحلا ، وذلك حتى يتحمل  
أفریطون الأمر في سر وحتى لا يحزن على وهو يرى جسدي يحرق أو يدفن  
كما لو كنت أضع لأهوال ، وحتى لا يقول أثناء وضعي في القبر أنه سقراط  
ذلك الذي يضطهروا يحمله أو يدفنه . ثم استورد : فاعلم جيدا ، يا أفریطون  
الفاضل ، أن الكلام غير الصحيح ليس فقط خطأ في ذاته بل هو كذلك يحدث  
البشر في أنفسهم . فحجب إذن أن تشجع وأن تقول إن الذي يدفنه في أثينا هو

جسدى ، ولتدفنه على [ ١١٦ ] البحر الذى تحبه او على ما تعتقده ان الاكثر مطابقة للمعاد .

وبعد أن قال هذا قام واتجه الى حجرة أخرى ليستجم وأقربطون في اثره ، وطلب منا أن تبقى في انتظاره . وقد قضينا فترة الانتظار في الحمار فيما بيننا خول ما قيل وفي إيمان بالنظر فيه من جديد ، وأحياناً أخرى متحدثين عن الخطب العظيم الذى حل بنا ، وكان إحساننا ، ولا تعمل فيه ، كأننا نفقد إياً وأتنا سنغضى ببقية حياتنا كالتأوى . ولما [ ب ] استحم جئنا إليه بأطفاله ، وكان له له طفلان صغيران وابن كبير ، وجاء كذلك أهله من النساء ، وأحدث معهم بحضور أقربطون وأوصاهم ببعض ما كان يريد ، ثم طلب بعد ذلك إبعاد النساء والأطفال ، ثم رجع إلينا هو .

وكانت الشمس قد كادت تغيب ، لأن سقراط كان قد أمضى وقتاً طويلاً بالداخل فلما جاء جلس وقد فرغ من استحمامه ، ولم يقع بعد هذا حديث طويل . ووصل مساعد الأحد عشر ووقف [ ج ] أمامه وقال : إني إن أشكرك منك يا سقراط ما أشكرك من الآخرين ، ألا وهو ثورتهم على ولعهم إياي حينما أطلب منهم تخرج السم تنفيذاً لأوامر المسئولين . أما أنت فقد وجدتك خلال هذه الفترة أنبل وأحلم وأفضل بكل الرجال الذين أتوا إلى هنا ، وأعرف كذلك الآن حق المعرفة أنك لست بغاضب على ، فأنت تعرف المسئولين عن موتك ، بل عليهم . فالآن إذن ، وانت تعلم ما جئتك [ د ] إجلته ، وداعاً ، واجتهد إن تتحمل في سر ما لا مفر منه . ثم استعار والأدروع فى حينه فى نفس الوقت .

فخرج سقراط نظره اليه وقال : وداعاً أنت أيضاً ، وسأفعل ما يقول . وبعدما التفت إلينا وقال : اى تهذيب لى هذا الرجل . خلال كل الوقت لى .

خصيته هنا كان يأتي إلى ويتحدث معي من وقت لآخر : وإنه لأفضل الرجال ،  
 -وما هو الآن يميني ، فيا لئله . ولكن تمال أنت الآن يا أقرطون ولنعلمه .  
 فليات بالسلم إن كان جاهزا ، وإلا فليجوز .

[ هـ ] فرد عليه أقرطون : ولكني أعتقد أن الشمس ياسقراط لا تزال تعلق  
 الجبال ولم تغرب بعد . وأعلم كذلك أن كثيرا من الآخرين لم يتجرعوا السم ،  
 عندما طلب منهم ذلك ، إلا بعد وقت طويل ، بعد أن يكونوا قد تناولوا عشاءهم  
 وحشروا على أحسن ما يكون ، بل في بعض الأحيان بعد لقاء أحببهم الذين  
 يشبهون . فلا تجعل إذن ، فلا يزال هناك وقت .

فكان رد سقراط : إنه لمن الطبيعي يا أقرطون أن يتصرف هؤلاء القوم  
 الذين تحدث عنهم على هذا النحو ، لأنهم يعتقدون أنهم يتصرفهم هذا يجنون  
 مغنا . أما أنا فإنه من الطبيعي فيما يخصني ألا أسلك مثلهم . فليس هناك [ ١١٧ ]  
 شيء أجنبي ، فيما أعتقد ، من الشراب بعد قليل من الوقت ، بل سأعرض لأن  
 أكون موضع السخرية أمام نفسي ذاتها لتدلي بالحياة هكذا ولحفاظتي عليها بينما  
 لم يبق منها شيء . ثم أضاف : هيا أطنبي ولا تفعل غير ما أقول .

عند سماعه هذه الكلمات أشار أقرطون إلى خادم كان يقف قريبا . فخرج  
 الخادم وبعد مدة ليست بالقصيرة رجع معه الشخص الذي كان عليه تقديم السم ،  
 وكان يجعله يجرأ في كوب . فلما رأى سقراط الرجل قال له : حسنا أيها الرجل  
 الفاضل ، مادمت عالما في هذه الأمور ، فاذا يجب على أن أفعله ؟

فأجاب : لا شيء غير أن تمشي بعد شرب السم ، وذلك حتى تشعر بالثقل  
 [ ب ] يجتاح ساقيك ثم ترقد بعد ذلك ، وعلى هذا النحو سيؤدي السم فعله من  
 ذاته . وفي نفس الوقت قديم إلى سقراط الكأس .  
 فتناوله سقراط في هدوء كامل يا إغنيكراطيس بلا اضطراب وبدون أن

يغير لونه أو تعبير وجهه ، وإنما ناظرا إلى الرجل نظرته المعتادة للنتيجة إلى أسفل كأنها نظرة الثور ، وقال له : ماذا تقول عن إراقة بعض هذا المشروب سكية لتكريم بعض الآلهة ؟ هل هذا مما يسمح به أم لا ؟

فرد قائلا : إتنا لا نعد ياسقراط إلا القدر الكافي المناسب للشرب .

[ ح ] فقال سقراط : أنا فاهم . [ ولكن ] لعله من المسموح به بل من الواجب الصلاة للألهة حتى يصيب النجاح تغيير المسكن من هنا إلى العالم الآخر . هذا هو على أية حال ما أرجوه . ولعله يتحقق . وبينما هو يقول هذا حمل الكأس حتى شفتيه فشربها حتى أفرغها بلا أية صعوبة وبدون أن يظهر عليه أى امتعاض كان .

حتى هذه اللحظة كانت الغالية منا قادرة على الإمساك بدموعها . أما عندما رأيانه يشرب وعندما فرغ من الشراب لم نعد قادرين على ذلك . وأنا نفسى حاولت كل وسعى ولكن الدموع هطلت منى كالأنهار حتى لقد أخفيت رأسى وبكيت بينى وبين نفسى ، ليس على مصيره بل على مصيرى أنا السوء [ د ] حيث سأفقد صلبة رجل كهذا . أما أقرطاون الذى سبقنى فى عجزه عن الإمساك بدموعه فقد قام وخرج . أما أبولودورس من جانبه ، وهو الذى لم يتوقف حتى قبل هذا عن البكاء ، فقد أخذ عن ذلك يصيح وهو يبكي مطاقا العنان لثورته حتى فتت قلوب كل الجالسين ، عدا سقراط نفسه .

وهنا صاح هو فينا : ماذا تفعلون أيها الرجال المدهشون ؟ إلتنى إذا كنت أبعدت النساء فليس لسبب إلا من أجل [ هـ ] تلافى مثل هذا . فقد سمعت أنه يجب أن يموت المرء فى هدوء وسكينة . فبما إهدؤا إذن وتماسكوا .

عندما سمعنا هذا خجلنا من أنفسنا وقمنا دموعنا ، أما هو فكان يتمنى ، حتى قال إنه يشعر بثقل سابقه يتمدد على ظهره ( كما طلب منه الرجل ) . وفى نفس

الوقت كان الذي أعطاه السم خمسة وثلثي لحظة وأخرى يجرى قديمه وساقبه،  
 ثم وتقره في قدمة بشدة وسأله إن كان يمس : [ ١١٨ ] فقال لا . ثم فعل هذا  
 من جديد مع السيقان وأخذ يصده هكذا ميتا لنا أنه بدأ يبرد ويصلب . ونحس  
 هو نفسه وقال إنه حينما يصل ذلك إلى القلب ، فمتى ما سيوصل . وكانت محقة  
 أسفل البطن قد بردت بالفعل ، عندما قال سقراط ، بهذا أن وضع النشاء عن وجهه ،  
 لأنه كان متعلق الوجه ، وكان هذا آخر ما لفظ به : يا أقرطون إنما مديون  
 بديك لاسكليبيوس (٢٥٦) ، فأدوه ولا تملوا في ذلك . فرد أقرطون : نعم ،  
 سيكون هذا . ولكن هل هناك شيء آخر نقوله ؟ على هذا السؤال لم يجب ،  
 ولكن بعد مرور وقت قليل صدرت عنه حركة . فكشف الرجل عن خطائه :  
 كانت عيناه متصلبان . وعند رؤية هذا أقفل أقرطون فـه وأسل عينيه .

هذه كانت نهاية صديقنا يا إغيكراطين ، الرجل الذي في مستطاعنا أن  
 نقول إنه كان ، بين كل من خبرنا من رجال هذا العصر ، أفضلهم وأحكمهم  
 . وأعلمهم .

### انتهت محاولة « فيدون »

---

(٢٥٦) إله الطب عند اليونان . ولعل في هذا الطلب رمزاً لشفاء نفس سقراط  
 روحانياً من الجسد .

## ملحق أول

محاورة «فيلون» هل هي من المحاورات «المعتمة» لأفلاطون؟ •

كانت محاورة «فيلون» ولا تزال مركزاً مفضلاً لاهتمام الفلاسفة المتخصصين في الأدب اليوناني والجمهور المثقف على السواء . وهي بموضوعها ، خلود النفس وبطلانها ، سقراط ، الذي تحكي ساعته الأخيرة المؤثرة ، وبطلانها الذي يتميز بالحياة وبشيقة أدبية مؤكدة (١) ، بكل هذا هي تجذب إليها القارئ الذي يجد نفسه منغمساً في تتبع رواية مؤثّر ذلك الرجل الذي جراً أصحاب العقل في الحضارة الغربية على مقارنته بعيسى المسيح ، ومشهود الانتباه إلى أدوار مناقشة أخاذه فيها العقل رب تقرب إليه القرايين وحيث «الحجة العقلية» (logos) مدخلا ومخرجاً لكل الحوار . من أجل هذه الأسباب ، ولأسباب أخرى غيرها ، يهتم دارس

---

• كنا قد حررنا هذه الدراسة باللغة الفرنسية ورأينا أن ننشر هنا ترجمتها لأنها تجمّد موقفنا من مكان المحاورة بين مؤلفات أفلاطون وتلق بذلك ضوءاً جديداً على تفسيرنا لما الذي قدمناه خلال المقدمات وفي المزامش .

(١) أنظر نشرة روبان ، ص XXII ؛ وتقديم شامبرى لترجمته ، ص ١٠٢ — ١٠٤ ؛ ديلايز ، «فيلون» ، ص ٢٠٤ — ٢٠٥ ، ٢٢٩ — ٢٣٠ ، ٢٣٤ — ٢٣٥ ؛ بلك ، ص VII ؛ ماكفورت ، ص ٣ .

أفلاطون هو الآخر، محاوره «فيدون»، ويقف أمامها طويلا فيطيل الوقوف ويجد كثيراً من المبررات لذلك. ذلك أنه يجد في هذه المحاوره لحظة حاسمة من لحظات تطور الفلسفة الأفلاطونية، لحظة تبلغ فيها «نضوجها». وفي نظر الكثيرين فإن محاوره «فيدون» تعد إحدى كبريات المحاورات «المعتمدة» لأفلاطون.

لكن هل هي كذلك بالفعل؟ هذا هو سؤالنا الذي نضمه الآن والذي نحاول الصفحات التالية الإجابة عليه. ولكن فلنحدد أولاً المقصود «بالمحاوره المعتمدة». إنها محاوره تسمى إلى الفترة التي يقال عنها فترة «النضج»، والتي تيمت فترة «الشباب»، والتي توقف أفلاطون فيها عند مذهب وجردى ومعرفى محدد مركزه النظرية المسماة بنظرية المثل. إلى هذه المجموعة من المحاورات «المعتمدة» تسمى، بحسب ما ساد عند المؤرخين من الرأى، محاورات «فيدون» و «الجمهورية» و «المأدبة» و «فايدروس». ولكن هذا التعريف للمحاوره «المعتمدة» تعريف مزدوج في الحقيقة، لأنه يجمع بين معيار زمنى (المحاوره المعتمدة هي إحدى محاورات النضوج) ومعيار موضوعى أو مضمونى (المحاوره المعتمدة هي محاوره حدد فيها أفلاطون تحديداً نهائياً مذهبه الفلسفى وينطبق هذا على الأخص على نظرية المثل). ولكن أى تناول للاعتبارات الزمنية في حالة أفلاطون يجب أن يكون تناولاً حذراً، وهى على أية حال لن تكفى وحدها أبداً لإقامة ترتيب للمحاورات والحكم على محتوياتها. فمن ذا الذى لا يرى في محاوره «جورجياس» وهى السابقة بحسب كل احتمال على تلك المجموعة المذكورة، عملاً لمفكر «ناضج» بل إن بعضهم يجعل منها الإعلان الافتتاحى الذى صور به أفلاطون نشاطه في مدرسته «الأكاديمية» ورغم هذا فإنها لا تحتوى على أية إشارة إلى نظرية المثل ولا تعتبر على هذا النحو من المحاورات «المعتمدة». وهكذا فإن معيار المضمون

هو الذى يجب أن تقدمه وأن نتمتع عليه في النهاية ونستخدمه من أجل تحديد مفهوم «المحاورة المعتمدة» ، التي تصبح على هذا النحو المحاورة التي تعرفنا بمواقف أفلاطون النهائية خلال فترة التضوج ، والتي يمكننا بالتالي أن نرجع إلى نصورها حينما نكون في معرض الحديث عن « فلسفة التضوج » عند أفلاطون . وعلى هذا فإن المحاورة « المعتمدة » إلى أبعد درجة ستكون محاورة « الجمهورية » ، وتلونها بحسب النظرة التقليدية في فهم المؤلفات الأفلاطونية ، محاورة « فيديون » التي تعتبر أكثر أهمية من الناحية الفلسفية ومن حيث وفرة المادة في عرضها لنظرية المثل على السواء ، من محاورة « المادية » التي تقدم عرضاً قصيراً لتلك النظرية ( ٢٠٩ - ٢١٢ ) ومن « فايدروس » التي تقدم لها عرضاً ( ٢٤٧ - ٢٥١ ب ) ذا طابع أسطوري واضح .

ويجد الرأي القائل بأن « فيديون » محاورة ومعتمدة أحسن تعبير له في هذه السطور التي وضعها الشارح الفرنسي الكبير لأفلاطون « ليون روبان » في مفتاح نشرته وترجمته لمحاورتها ( ٢ ) :

« إذا كان من المستحيل وضع تاريخ « فيديون » ، فإنه يمكن على الأقل تحديد وضعها في داخل أعمال أفلاطون . وقرباتها مع محاورة « المادية » في الحق واضحة : فهذه تعلم كيف يعيش الحكيم وتلك تعلم كيف يموت . كذلك فإنهما تتشابهان من ناحية مضمونهما المذهبي . وما من شك أنه من الصعب قول أيهما سبقت الأخرى ، ولكن إذا كان من الممكن تحديد الفترة التي ينتمي إليها تأليف « المادية » ولتوحيدها تقريباً ، فإننا سنصل على الفور إلى نفس النتيجة فيما يخص « فيديون » . ولنتبعها ... محاورة من محاورات التضوج الأفلاطونية ... أخيراً فإن المرء لا يكاد يستطيع أن يشكك في أن « فايدروس » ( بغض النظر عن النقاط المختلف عليها )

---

( ٢ ) روبان ، نشرته للشار إليها ، من VII .

والجمهورية، تملأن جهداً جديداً بالقياس إلى «فيدون» من أجل تحديد المشكلات على نحو أدق وتعميق الحلول والتوسيع من مغزى المذاهب ذات الطابع الاستواري (٣).  
 وروبان يعتقد أن أفلاطون وهو يكتب محاوره «فيدون» كان «في يده منهج للأعلم والتأليم» منهج تستطيع «فيدون» أن تشير إلى خصائصه الفنية بمجرد الإشارة البسيطة، ثم تترك تحديد طريقة استخدامه لنا بعد، وكانت له نظرية في المعرفة والوجود يشير إليها في «فيدون» على أنها مذهب كان موضع المناقشة منذ مدة طويلة وله اصطلاحات خاصة أو أنه بسبيل البحث عن هذه الاصطلاحات الخاصة، وهذه النظرية مألوفة بالفعل لهؤلاء الذين يكتب لهم «أفلاطون» (٤).  
 وعلى الرغم من أن تارنا رويان يضع «المأدبة» و«فيدون» في جانب «الجمهورية» و«فايدروس»، الذين نرى فيهما جهداً جديداً من أجل الدقة والتحديد، في جانب آخر، إلا أنه لا يزال يبقى أن «فيدون» في نظريون رويان يحتوى على منهج وعلى مذهب في الوجود وعلى مذهب في المعرفة.

أما نحن فلا نرى أن «فيدون» محاوره «معتمدة»، وهي لا تحتوى على مواقف مقررّة تقريراً نهائياً لا حول الوجود ولا حول المعرفة ولا حول المنهج الفلسفي، بل نرى أنها في الحقيقة «محاوره بحث ومحاوله». و«محاوره البحث والمحاوله» تتميز على الدقة بصفة عدم التقرير والتحديد النهائيين، وإنما هي محاوره تستكشف الميدان للحلول بدون أن تحتار حلاً نهائياً. إنها محاوره تحتوى على «انجماحات» أكثر مما تحتوى على «مواقف» وترسم الخطوط العريضة أكثر من أن نقيم مذاهب منفصلة. وبقدر ما أن «الجمهورية» هي بالفعل نموذج المحاوره «المعتمدة» من محاورات فترة التضوج، فإن محاوره «أفلاطون» تعد في نظرنا

(٣) رويان، ص VII.

(٤) المرجع نفسه، ص VIII.

حسبنا المحاوره البسيطه والمحاورة التي تبين المحاوره المتشعبة الطريق، وقد منقحنا  
 الأخيرة بمثابة مقدمة إلى المواقف التي سيقام أفلاطون في المستقبل حول موضوعي  
 الوجود والمعرفة. إنها محاوره تمتد وتتنوع ولكنها لا تحسم. وعندها أن مجموعة  
 «محاورات البحث والمحاورة» التي تمتد الطريق للمحاورات المتشعبة تشمل محاورتي  
 «ميتون» و«فيدون» إلى جانب «أفراطيلوس» التي تطف موقفا وسطا بينهما.

موقفنا هذا سنحاول أن نبرره، فيما يخص «فيدون»، بأن نفحص أوضاع  
 النظريات التالية في هذه المحاوره: طبيعة النفس، خلودها، نظرية المثل ونظرية  
 المعرفة الفلسفية.

### طبيعة النفس:

الموضوع الرئيسي: «لفيدون» هو خلود النفس. ولكل هل تقدم المحاوره  
 تصوراً واضحاً ونهاياً حول طبيعة النفس؟

إن ما يلفت النظر لأول وهلة، حينما يعيد المرء قراءة المحاوره من أجل  
 «الإجابة على هذا السؤال، هو أن أفلاطون لا يضع هذا موضع التساؤل كما كنا  
 نتصور منه أن يفعل حيث أن الأمر يتعلق بالنفس، فالخلود خلود النفس. ويمكن  
 القول بصفة عامة إنه لا يتم اهتماماً خاصاً بتحديد مفهوم «النفس»، اللهم إلا  
 خلال البرهان الثالث على الخلود (٧٨ ب - ٨٤ ب)، ولكن حتى هنا فنحن  
 الأمر لا يتعدى مجرد إثبات انتهاء النفس إلى عالم المثل، الذي هو أقرب إليه من  
 الجسد. وإذا أخذنا المحاوره ككل، فإنه يمكن أن نلاحظ فيها وجود عنصرين  
 ثابتين بخصوص موضوع طبيعة (النفس: أ) النفس كائن ذو وجود منفصل،  
 ب) هي موجود بسيط (وليس مركباً). ولكن ما هو جوهر هذا الموجود  
 البسيط؟ تقدم لنا المحاوره تصورين مختلفين بنفس الشيء بخصوص هذه المسألة.  
 التصور الأول، وهذا أكثر التصويرين تكراراً وأثبتها هو أن جوهر النفس هو

الفكر (٦٥ - ٥، ٦٦ ب، ٥، ٦٩ ب، ٧٠ ب، ٨٠، ٨٣ ب)، أما كل ما له علاقة بالجسد، وعلى الأخص الشهوة (٨١ ب، ٨٢) فإنه غريب عن النفس (٦٤ د - ٥، ٦٦ ب - ٥، ٦٨ د، ٦٩ ب، ٨١ ب، ٨٢ ب - ٥، ٨٣ ب). ولكن هناك كما قلنا تصور آخر، وبحسبه فإن جوهر النفس هو الحياة، وهذا التصور لجوهر النفس هو مركز كل البرهان الرابع على الخلود (١٠٥ ب - ١٠٧ ب). ومعض واقعة وجود تصورين لطبيعة النفس، يتميزان فيما بينهما على الأقل من حيث الشمول (فهوم الحياة، أكثر شمولاً أو امتداداً من مفهوم الفكر)، تشير إلى شيء من الافتقار في الترابط والتنسيق بين أجزاء المحاور المختلفة. وهي تبين على الأخص أنه لا يجب أن نعتبر لا التصور الأول ولا التصور الثاني على أنه التصور النهائي الذي تقدمه محاوره وفيدون، عن طبيعة النفس. أما إذا نظرنا إلى الأمر في إطار المحاورات، المعتمدة (أي الجمهورية، و «المأدبة» و «فايدروس»)، فإننا نجد أن تصور طبيعة النفس على نحو عقل خالص وتصور وجودها على أنه وجود بسيط لن يجد لاهذا ولا ذاك مكاناً في تلك المحاورات. فن المعروف أن الجمهورية، و «فايدروس» ستقدمان مفهوماً ثلاثياً عن طبيعة النفس، فالنفس في نظريتهما المحاورتين تصبح مركبة من أقسام ثلاث وتحتوي في داخلها على ميول كانت محاوره وفيدون ترفض رفضاً باتاً الاعتراف بها كخاصية جوهرية للنفس، وهذا هو حال الشهوة على الأخص.

وهكذا إذن فإن «فيدون» لا تقدم موقفاً حاسماً نهائياً بخصوص موضوع طبيعة النفس، سواء أنظرنا إلى داخل المحاور ذاتها بأجزائها المتتالية أو إلى المحاور في نطاق المحاورات التي ستليها مباشرة، حيث أن لاه الجمهورية، ولا «فايدروس» ستأخذان بأرائها حول هذا الموضوع. وهكذا إذن فهي لا يجب

أن تعتبر محاوره « معتمدة » تعرض مذهبا أفلاطونيا قد أقر واستقر حول  
طبيعة النفس .

### خلود النفس :

تحتوى محاورتنا على أربعة براهين على خلود النفس . ويبدأ الأول فور أن  
يكمل سقراط عرض « آماله » حول ما بعد الموت وآرائه حول الطريقة التي يجب  
أن يسير عليها الفيلسوف في توجيه حياته في هذا العالم . ويقول ( ٦٩ د ) : « سأعرف  
اليقين بخصوص هذا عندما أصل إلى هناك ، إن شاء الإله ، بعد قليل . هذا هو  
ما أعتقد . في هذه العبارة القصيرة (إشارتان هامتان : أ) سقراط لن يعرف الحقيقة  
إلا في العالم الآخر ، إذن فإن غاية معرفة في هذا العالم لا يمكن أن تدرك الحقيقة .  
و سنعود إلى هذه النقطة من بعد ، ب) يمكن تغيير « هذا هو ما أعتقد » إحساس  
عدم اليقين عند سقراط نفسه الذي يشترك فيه هكذا مع الآخرين من طلبة ،  
سيمياس وكليس ، وكا سنبين من بعد فإن هذا الإحساس بعدم اليقين سيسيطر  
على كل المحاوره حتى لحظاتها الأخيرة . ويستمر سقراط قائلا ( ٦٩ هـ ) : « والآن  
إذا كنت نجحت في أن يكون دفاعي أكثر إقناعا في نظركم عما كان في نظر القضاة  
الاثنيين ، إذن لكان هذا عظيما » ، ويعترف بأن الرجل العاقل لا يعتقد فيما  
يعتقد فيه هو ، أى في خلود النفس . إذن فالأمر إذن لا يبدو أن يكون أمر  
دفع ، حيث هناك المدافع والتضادة والاعتقادات ، وكذلك بالضرورة انقسام  
في الآراء واعتقادات مختلفة لها جميعا ، باعتبارها « اعتقادات » ، حقوق متساوية  
: في أن تدعى أنها هي الحقيقة . ونفسه سقراط لكلامه « بالدفاع » ذواهمية عظيمة  
حيث أن المجال القضائي ليس مجال ما هو حقيقى بل مجال ما هو محتمل ( أنظر  
« جورجياس » ، ٤٢٠ د وما بعدها ، ٤٤٤ د وما بعدها ، ٤٦٦ د وما بعدها ،  
٤٨٦ أ وغير ذلك ، « فايدروس » : ٢٦٠ ، ٢٧٢ د ، ٢٧٣ د ) .

ويمثل سيمابوس وكليس أحياناً مفاهيم العناية (أو اليكثية أو المجدد) وأحياناً أخرى متطلبات العقل الدقيق ، وكليس يلعب الدور الأول حينها بل يكتب على خشية البشر من أن يفقدوا أنفسهم بعد الموت وعلى صعوبة الاعتقاد (aspistia) ، فيما يسميه سقراط نفسه «بالأمل» . ويعترف سقراط بأن الأمر كذلك ويقترح تعميق البحث في الأمر . ومع هذا الموضوع ، موضوع «التعمق في البحث» ، نلص نقطة ذات خطر : ذلك أن «فيدون» بحسب هذه التينة الصريحة المعالجة ليس عرضاً للمذهب قد اكتمل وحده ، إنما هو بحث . ويتأكد هذا كذلك حينما نسأل أنفسنا : هذا التعمق ، من أجل أية غاية هو ؟ وتأتي إجابة سقراط بليغة كل البلاغة في قصرها : « من أجل أن نرى إن كان ذلك [ أي الطوبى ] محتملاً أم لا » ( ٧٠ ب ٦ - ٧ ) . وهكذا فإن هدف المحادثة التي تلي ذلك ، حتى ١٠٧ ب ، حيث أن كل ما سبق من المحاور ليس إلا التعمق الذي يبدأ هناك . إنما هو الاحتمال وليس اليقين .

في هذا الإطار ذى للفرز الهام تظهر الحجة الأولى على خلود النفس ، ويمكن تلخيصها فيما يلي . هناك واقعة هي أن كل شيء ينشأ ويولد ، وهو ينشأ ويولد من بعده ، الجليل من القبيح ، الكبير من الصغير ، البقطة من النوم وغير ذلك . ويمكننا يجب أن يكون الأمر أيضاً مع الحياة والموت ، حيث أنه لا يجب أن نأخذ فقط بالحركة التي تذهب من الحياة إلى الموت ، فإن لم يكن هناك الحركة التي تذهب في الاتجاه العكس ، أي من الموت إلى الحياة ، فإن الحياة ستعتمد بالثبوت على كون هناك شيء على الإطلاق . فيجب إذن أن قبل النشأة والتولد في الاتجاهين معاً ، الموت من الحياة والحياة من الموت . (٥)

(٥) خلال عرض هذا البرهان تظهر تمهيدات خجاسة تشير ببعض التردد وتفتيح حاجة سقراط إلى اقتناع نفسه هو أولاً ، ومنها مثلاً : « لم نخطأ حينها ... » .

هذه الحجة على وجود النفس وجوداً سابقاً مرعاه ما قبل ، بل ويضيف إليها كيبس حجة أخرى مقامة على أساس نظرية التذكر التي تقول بأن « التعلم » ليس شيئاً آخر غير « التذكر » ، ولكن التذكر يفترض أن تكون النفس قد عاشت في زمن سابق على الزمن الذي تتذكر خلاله ما كانت قد تعلمته بالفعل من قبل .

والحق أن قوة هذه الحجة الجديدة إنما يمكن في اعتمادها على نظرية اللؤلؤ ( ٨٤ - وما بعدها ) ولكن هذا هو أيضاً في الوقت ذاته ممكن طعنهما جميعاً أن وجود اللؤلؤ ليس هو نفسه إلا مجرد فرض . وتظهر الخلاصة التي يخرج بها سقراط بعد عرض الحجة الوضع الفرضي سواء لوجود اللؤلؤ أو حتى الحجة ذاتها المقامة على التذكر : « إذا كان يوجد ما تحدث عنه مراراً وتكراراً ، الجمال والخير وكل ماهية من هذا النوع ، وإذا كنا نرجع كل ما يأتي من الحواس إلى هذه الماهية التي اكتشفنا أنها موجودة وجوداً سابقاً وأنها تنتمي إلينا ، وأتأقارن كل ما يأتي من الحواس بها ، فإنه سيكون من الضروري ، إذا كانت هذه الماهيات موجودة ، أن تكون نفسنا كذلك موجودة ، وذلك قبل أن نولد نحن . أما إذا لم تكن هذه الماهيات موجودة ، ألن يصح برهاننا هباء ؟ » ( ٧٦ د - ٥ ) ورغم لهجة الانتاع التي تصاحب عرض هذه الحجة الثانية ، فإن فكرة الحشوية من ضياع النفس تظهر عند نهايتها ( ٧٧ ب ، د ، ٧٨ ب ) ، ويلاحظ سيمياس أنه تبقى البرهنة على بقاء النفس بعد الموت . وهذا يجعل سقراط يدعو متعديته سيمياس وكيبس إلى زيادة التعقيد في فحص الموضوع ( ١٨ ) من أجل إقناعهما .

---

« ( ١٧٢ ) ، ونحن لا نقع في خطأ ، ( ٧٣ د ) ولكننا ننتهك أمام أمثال هذه التميزات أكثر من ذلك ونكتفي بالإشارة إليها . »

وهكذا نصل إلى الحجة الثالثة . فن المتفق عليه أن النفس تنتمي إلى النوع « الخفي » غير الظاهر للعيون أما الجسد فإنه ينتمي إلى النوع « المرئي » ولكن النوع « الخفي » هو نوع ما هو إلهي، خالده، معقول، بسيط، لا ينحل ، ويبقى دائماً هو ومماها على النوام لذاته . إذن ، فليس للنفس ، على عكس الجسد ، أن تخشى أن تتحلل ، حيث أن التحلل إنما هو من شأن النوع « المرئي » .

وتتخطو هذه الحجة خطوة أبعد بالقياس إلى الحجة السابقة حيث أنها تربط مباشرة بين خلود النفس ومذهب المثل الذي هو العباد الأخير والأوثق لكلا الحجتين . ورغم كل شيء ، فإن قصد هذه الحجة الجديدة يبقى دائماً قديم دوافع . ليس من أجل اليقين ، بل لمجرد الأمل . يقول سقراط : « ينبغي أن نعامل أنفسنا هذا السؤال : أى نوع من الموجودات من خصائصه أن يعانى من هذه الحالة : التبدد ، وما هو النوع الذى نخشى أن تحدث له هذه الحالة ، والنوع الذى لا نخشى عليه منها ؟ وبهذا أليكون علينا أن نفحص من جديد إلى أيها تنتمي النفس حتى يكون لنا بناء على هذا أن قطعنا أو نغاف على أنفسنا ؟ » ( ٧٨ ب ) . ويقول : « مع مثل هذه التريبة [ أى تأمل الحقيقة ] التى أخذت بها النفس نفسها ، فليس هناك من خطر أن تخشى النفس من أن تتفرق شتاناً . وهى تغادر الجسد أو أن تبعثرها الريح هباء وأن تذهب بها كل مذهب على نحر . لا تكون معه موجودة فى أى مكان على الإطلاق » ( ٨٤ ب ) . كذلك فإن مواقف سقراط بخصوص انتماء النفس إلى عالم المثل ينقصها التأكيد والحسم : وهكذا فإنما النفس أكثر تماثلاً ( omoioteron ) مع النوع الخفي من الجسد ( ٧٩ ب ، ١٦ ، وانظر ٧٩ ٤٥ ) ، وهى تشبه من قريب جداً ما هو إلهي ، ولكن هذا الموقف كما هو واضح لا يقول صراحة بأن النفس لها كل خصائص النوع الخفي غير المرئي . كذلك فإن الطريقة التى عليها ستبقى النفس بعد الموت

نوصف فيقرة تبدأ بهذه الكلمات : « ما هو بالأحرى ما عليه الأمر » ، مع كلمة ظهور « إذا » ( ٢٥٨٠ ، ٨١ ب ١ ) ومع استخدام كلمة eikōs ( محتمل ) خمس مرات في ثلاثة عشر سطرأ ( ٨١ د - ٨٢ ، وأنظر ٨٢ ب ٥ ، ٩ ) .  
 أخيراً وعلى الخصوص ، فإن هذه الحجة يتلوها مباشرة عرض شكوك سيمياس وكيبس ، وما هو سقراط نفسه يقول : « هل يبدو لك أن ما قبل ليس كافياً ؟ كثيرة هي في الحق دواعي الشكوك والاعتراضات ، وذلك إذا ما كان المرء يريد أن يفحص الأمر كما يجب » ( ٨٤ ب ) . وهو ما يجيب عليه سيمياس : « إذن فسأقول لك الحقيقة يا سقراط . فبذل لحظة وكلانا في حالة من الحيرة أمام بعض الصعوبات ويحضر الآخر ويدفعه الى أن يسألك » ( ٨٤ د ) .

إذن فهذه الحجة لا تكني حتى لتوليد اقتناع ، ودعنا من الحديث عن اليقين . وهكذا تظهر الحاجة الى تعمق جديد للموضوع ، أى إلى فحص جديد . ويقدم الغربيان من طيبة اعتراضاتها على ما قاله سقراط بما يجعل جو الاجتماع ثقيلًا : « عندما سمعنا جميعاً كل هذا الذي قاله سيمياس وكيبس شعرنا بشعور غير مريح ، كما اعترف بعضنا البعض بعد ذلك ، فالبرهان السابق كان قد اقتنعنا إقناعاً كبيراً وما نحن نشعر من جديد بالاضطراب وبأنه قد ألقى بالثقل ليس فقط بخصوص ما كان قد قيل بل وكذلك ما كان على وشك أن يقال بعد ذلك : فهل نحن غير جديرين بأن نكون قضاة ؟ أم أن الموضوع نفسه لا يسمح باليقين ( ٨٨ ب ) . بل إن الشك يسيطر على أخيكراطيس الذي يسمع حكاية فيدون للمحاورة إلى جانب سيطرته على ما كانوا يستمعون إليها يوم اعدام سقراط : « واني لأعزركم يا فيدون . فأنا نفسى وقد استمتعت إليك ، خيل الى أن هناك من يقول في : في أى برهان إذن سنضع ثقتنا ؟ فقد كان برهان سقراط مقبلاً أشد الإقناع ، وما هو الآن يسقط في أعماق الشك » ( ٨٨ ب - د ) . وهكذا

ينتم الخوف على قلوب الجميع ، فيحاول سقراط أن يجمع الشارد والحائض وأن يرد الجميع الى الثقة بالنظر ، وهذه هي لحظة الفقرة الشهيرة حول « كراهية الحجاج العقلية » ، وسنعود من بعد الى هذه الفقرة الهامة التي تشكل القمة التي يبلغها موضوع الشك في المحاوره .

وسرعان ما يستطيع سقراط أن يرد اعتراض سيمياس ، أما اعتراض كليس فإنه يؤدي ، بعد دوره كبيرة هامة ، إلى إبراز برهان جديد : فالجواهر في ذاتها ، أى المثل ، لا يمكن غا أبداً أن تستقبل اعتدادها ، فالزوجي أى جوهر الوجودية في الاعتداد لا يمكن له أبداً أن يصير فردياً ، ولا جوهر الحرارة بارداً . ولكن الامر كذلك أيضاً مع الأشياء التي تشارك في أحد المثل : فهي لا تستطيع أن تستقبل المثل المضاد ( ١٠٤ د ) . فالتفس ، التي تشارك في مثال الحياة ، والتي تحمل الحياة الى الجسم ، لا يمكن أن تستقبل ضد مثال الحياة ، أى الموت . هذه الحجة ، وهي الرابعة والأخيرة ، تلتحق بهذا الاعلان من سقراط : النفس إذن شيء غير فان إلى أبعد درجة وعالم ونفوسنا ستكون موجوده حقيقة في العالم الآخر . ورغم هذا فإنها ليست الحجة النهائية لا في أعين سيمياس ولا في أعين سقراط أى في نظر أفلاطون نفسه . ولكي نقنع بهذا ، فإنه يكفي أن نقرأ العبارات التي تأتي بعدها مباشرة والتي تختتم كل الحوار الفاسقي . يقول سيمياس : « ليس لدى ما يحظى أشكك بعد هذا الذي قيل . ومع ذلك فإن خطر المسائل التي تناولتها هذه البراهين ، مضافا إليه استخفاف بالضيق البشري ، يضطرني إلى استمرار الاحتفاظ بشيء من الشك بيني وبين نفسي بخصوص ما ذكره . » ( ١٠٧ ب - ج ) . وبها هي بنير تعليق إجابة سقراط : « ليس أنك أحببت قوله هذا فقط يا سيمياس ، بل انه مهما تكن تقبل بالفروض الأولى فإنه يجب مع هذا أن نضيفها يجب لحس أوضح وأبهر . وجننا نؤمنون بتعليقها هل نحو

مرض خالك، بحسب ما أعتقد، ينتهون البرهان إلى آخره تنهيج به القدرة الإنسانية على السير مع برهان. فلذا تم هذا على نحو وثيق دقيق، فلا تنجروا. يحكم لك أبعد من ذلك» (١٠٧ ب).

### نظرية للمثل :

تعرض محاورة «فيدون» لنظرية المثل ثلاث مرات : في بداية الحديث عن الجلود وبسند الهوايق الجسدية التي تحول أقبال النفس عن الموضوعات الحقيقية. الفكرة الجمالية، ثم في معرض الحديث عن التذكير، وأخيراً خلال حكاية البحوث البقرائية حول موضوع العلة. في المرحلتين الأولىين يقل المتحاوران. في يسر هذه النظرية. ولكن يجب علينا ملاحظة أن سقراط يطلب موافقة سيمياس في الحالة الأولى، أما في الحالة الثانية فإن عرضه مصحوب «بذا» : «إذنا كان يوجد ما تحدث عنه مراراً وتكراراً، الجمال والخير...» (٧٦ د). ويأخذ المفسرون عادة عبارة «ما تحدث عنه مراراً وتكراراً» من هذا التصريح لكي يعضدوا به التفسير لقائل بأن نظرية المثل كانت إذن في لحظة «فيدون» شيئاً مستقراً عليه وأنه يمكن اعتبار هذه المحاورة تالية على «المادة». أما عندنا فإن هذا التعبير لا يبرهن إلا على أن النظرية شيء معروف وحسب، وعلى الأدق أنها موضع نقاش. فذلك التعبير يمكن أن ينطبق على زمن المحاورة وحده كما يمكن أن ينطبق على المناقشات الشفهية السابقة في حلقة الافلاطونيين التي كانت تقابل النظرية، بل ربما يؤيد الامكان الأول أن سيمياس يعطى سقراط موافقة على وجود الحقائق «التي تتكلم عنها الآن» (١٧٧ أ). أما في «المادة» فإن افلاطون لا يقدم مجرد اقتراح ينتظر عليه الموافقة ولا يستخدم أداة الشرط : إن كان فيها من يعرض ويعلم. ولكننا إذا رجعنا إلى «فيدون» نفسها ونظنا ما يخرجه في الموضوع الثالث اختاراً دقيقاً عن حالة نظرية المثل في لحظة كتابته

هذه المحاوره . ففي هذا الموضوع يتوسع أعظم توسع في الحديث عن تلك النظرية ،  
 حولما كان موقفه في ذلك الموضوع هو آخرها في إطار المحاوره ، فإنه يكتسب  
 بهذه الصفة أهمية خاصه . وعندنا أنه يجب أن يعتبر ، لتحديد ووضوحه  
 وتفصيله ولطوله ولأنه يأتي الأخير ، التعبير النهائي عن موقف «فيدون» من  
 نظرية اللثل .

في هذا الجزء يروى سقراط (مثلا لأفلاطون فيما نرى) بحججه حول موضوع  
 علة الكون والفساد . وهو قد بدأ من العقائد الشائعة الظاهرة الواضحة في نظر  
 العموم ، مثلا أن الانسان ينمو بالاكل والشرب . ولكن بحججه على هذا المتوال أدت  
 به إلى الوقوع في ألوان من الخيره والاضطراب حتى أنه يقرر أن يتعد عن هذا  
 الطريق من البحث ، عن هذا «المنهج» ( ٩٧ ب ) . وقد افتتح أمامه طريق  
 آخر عندما سمع شيئا عن مذهب الفيلسوف انكساجوراس : أنه العقل  
 الذي ينظم كل شيء وهو علة كل الأشياء ، فطلق آمالا عظيمة على  
 هذه الطريقة في التفسير ، ولكن سرعان ما يقع من شاحق أمه حينما يجد  
 انكساجوراس لا يستخدم هذا العقل ، أي استخدام فيهجر هذا المنهج الثاني  
 ويغير من اتجاهه . ومن المهم لنا أن نؤكد على هذا الاطار لأنه إطار  
 بحث وليس إطار تقرير . وهكذا فإن الاتجاه الجديد لن يكون في الواقع إلا  
 محاولة جديدة ، وهي كذلك حتى ولو كانت معروفة من قبل ودار حولها النقاش  
 أكثر من مرة : تلك هي نظرية اللثل كما تعرض في «فيدون» . ويظهر هذا الاتجاه  
 الجديد في البحث في مشكلة العلية ٩٩ د وما بعدها ، وهي فقره صعبة ومختلف  
 عليها إختلافا كبيرا بين المفسرين .

وهناك فيها صعوبة أول وتخص معنى كلمة logos المستخدمة في ٩٩ د ،  
 ١٠٠ ١ ، ١٠٠ ٤ . وكما لاحظ «ماكغورث» من قبل فإن معنى هذا

المصطلح في ١٩٩٩ وفي ١٩٠٠ مختلف عن معناه في ١٩٠٠. ويقترح هذه المؤلف كلمة «حجة» للدلالة على المعنى الأول و«مقضية» للدلالة على المعنى الثاني. ونحن نأخذ ترجمة «روبان» فيما يخص الاستخدامين الأولين: «مفهوم»، أما فيما يخص الاستخدام الثالث فأتينا تأخذ الاصطلاح فيه بمعنى «قضية» سواء بمعنى هذه الكلمة المحرفى أو حتى بمعنى مجموعة القضايا التي تشكل موقفاً واحداً (thesis). فالواقع أن logos الذى سيعتبر «الأقوى» لا يمكن أن يكون مفهوم أو فكرة شيء ما، حيث أن كل شيء لا يقابله إلا مفهوم واحد، إنما هو فى الحق «قضية» أو موقف يتخذ. وطبيعة هذه القضية سرعان ما تظهر فى ١٠٠ ب: «وأننا أبدأ منها واضعاً كيداً شيئاً هو الجليل فى ذاته... وهكذا مع كل الأشياء الأخرى. فإذا سلمت لى بها ووافقت على وجودها، فإن آمل، إبتداء منها، أن أوضح وأن أكشف لك... إلى آخره.

هذه القضية، هذا الفرض، هى نظرية المثل. ذلك أن المحاوره تقدم هذه النظرية بالفعل على أنها «فرض». وأدلتنا على ذلك هى باختصار ما على:

(١) إطار التقديم الجديد لنظرية المثل إطار بحث كما اشرنا، إطار عرض المحاولات المتعددة للاقتراب من وضع تفسير مقبول لمشكلة العلية. إحدى هذه المحاولات، وإن كانت آخرها، نظرية المثل.

(٢) لا تبدو هذه النظرية، فى نظر أفلاطون نفسه فى وقت «فيدون»، إلا على أنها «الأقوى» (١٩٠٠) بصيغة المقارنة. إنها ليست بعد النظرية النهائية.

(٣) فى نفس الجملة التى يوجد فيها ذلك التمييز («الأقوى») نجد أنه يقال عن هذه النظرية حقيقاً أنها «موضوعة» أو «مفروضة» (١٩٠٠). (٤) ويستخدم نفس هذا الاصطلاح فى ١٠٠ ب وهو يقال هناك

بصورة على «وجود» الجلال في ذاته وبذاته ، فالحل إذن ليس إلا قضية  
 غربية نفسها وضعت في بداية بحثنا ونحزى من بعد قولها مع قلم البحث .  
 سوف هنا تأكيد للتفسير الذي يرى في الـ *Togoa* في ١٩٠٠ : فرض أو قضية  
 وجود المثل .

(٥١) يقول ستراوت في ٢٠٠ ب : « سأحاول أن أوجع لك طبيعة العلة التي  
 شغلت نفسى بها وسأعود من جديد هكذا إلى تلك الأشياء التي ذكرنا مرارا  
 وتكراراً » ( أى المثل ، وانظر بقية النص ( ١٠٠ ب ) هنا فوق ) . وهذا النص  
 الهام يبين طبيعة نظرية المثل باعتبارها قضية أو اقتراحاً ، حتى ولو كانت  
 موضع نقاش من قبل .

والتعبيرات التي يستخدمها ( «أحاول» ، «إذا قبلنا» ، «إذا وافقتى» ،  
 «آمل» ، «سأجد» ... ) تناسب ، ليس عرضاً عذوياً ، بل إطار بحث تعرض فيه  
 أفكار وفروض على بساط البحث وتناقش مرة ومرات ، أى أن النظر يعاد فيها .  
 وبين هذا النص من ناحية أخرى أن نظرية المثل لا ينظر إليها هنا في ذاتها بل  
 باعتبارها فرضاً يستخدم كقطة بدء لبرهان جديد على خلود النفس : كذلك فإن  
 المثل هنا منظور إليها من حيث أنها «عل» . أما من أجل النظر إلى المثل في  
 ذاتها وقبل أية وجهة أخرى للنظر ، فينبغى أن نتنظر عابرة «الجمهورية» ، فالحق  
 أن ما يرضه أفلاطون هنا إنما هو وجود المثل كمثل وليس مجرد وجود المثل  
 وحسب .

(٦) أفلاطون لم يقرر بعد اختياره بين «الحضور» أو «الاشتراك» كحل  
 لتفسير علاقة الأشياء الحسية بالمثل ( انظر ١٠٠ د ) . فظنرية المثل لا تزال حتى  
 الآن في حال المشروع ، ومن غير الممكن لها بالتالي الدخول في التصاميل .

(١٦): تقول لنا المظاهرة، للمرة الثانية ، إن فرض وجود المثل هذا ليس إلا «الإجابة الأكثر وثوقاً» (انظر النقطة رقم ٢ هنا).

(٨) في نهاية الحديث يشار من جديد إلى الطبيعة القرضية للنظرية ويؤكد عليه ويستعمل من جديد لفظ *upothesis* (فرض) .

(٩) لا يستعمل الاصطلاح *eidōs* للإشارة إلى المثال إلا في ١٠٢ ب ١ ، أى في الصفحات الأخيرة جداً من الحوار . واستخدام هذا الاصطلاح هكذا ، أى إلى جانب الاصطلاح *ides* مع عدم الظهور لإمتأخراً ، يمكن تردداً حول اصطلاحات النظرية ويبدو وكأن له صبغة «المحاولة» في التسمية ، وهو أمر طبيعي في حالة نظرية لا تزال في مرحلة التكوين .

(١٠) وننصف إلى كل هذا الاستخدامات المتعددة له إذا «(انظر ١٠٠ ب ٧ ، ٣٠ ، ٤ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ٣ د ) ، وأن كيبس «لا يفهم كل الفهم» (١٠٨) (١٠٨) كما يعنيه سقراط في إشارته الأولى إلى النظرية ، مما يخلع عن واقعة أن النظرية كانت قد توقفت بالفعل (١٠٠ ب ١) جزماً كبيراً من أهميتها . فظنية المثل ليست بعد كل ذلك للمذهب المقرر المختار . إنها ليست إلا «أقوى» الفروض ، ونستخيم ، في إطار نص ١٠٠ وما بعده ، من أجل تفسير وجود العالم الحسى .

نظرية المظاهرة :

المخرج :

إن بحث باحث ، في الأجزاء المخصصة للبراهين الثلاثة الأولى ( ٦٤ - ٦٥ ) ، عن إشارات عديدة للمخرج في «العلم» ، فيستطيع جده جواباً . صحيح أن هناك إشارات إلى ظهور النفس وإلى عزلتها بعيداً عن الجسم من أجل الوجود الوهمي

إلى معرفة الوجود، ولكن هذه ما هي إلا شروط تهيء المعرفة وليست عناصر منهج المعرفة. كذلك فإنه يمكن أن نجد عبارات كهذه: «النفس لا تصل إلى إدراك واضح للوجودات... إلا بإعمال العقل» (٦٥). ولكنه من الواضح أنه ليس لمثل هذه الإشارة إلا قيمة جد محدودة خاصة حينما نتذكر فقرات «الجمهوريّة»، «الحط»، «الكهف»، وفي الكتاب السابع (١٥٣٢-١٥٣٥) و «المأدبة» (٢٠٩-١٢١٢) و «فايدروس» (٢٤٩ ب - ٢٥٠ ج).  
المنحصة للحديث عن منهج «العلم».

وهناك من يتوقف وقفة أطول، في القسم المنحصر بالحديث عن البرهان الرابع في المحاور، أمام حكاية منامرات سقراط العقلية، وهي رواية تؤدي إلى تقديم جديد لنظرية المثل، وهناك اتجاه بين هؤلاء إلى النظر إلى فقرتي ٩٩ د - ١٠٠ هـ و ١٠٦ د - هـ على أنهما تعرضان لمنهج، هو منهج «الفروض»، من أجل الوصول إلى المثل. ولكننا نعتقد أن الأمر ليس كذلك. وإن التأمل الفاحص للنصوص ١٠٠، ١٠١ د - هـ، ١٠١ د - هـ يدعونا إلى القول بما يلي: صحيح أن هذه النصوص تحتوى على إشارات منهجية، وخاصة حول منهج «فرضي». ولكن: ما هي طبيعة هذه الإشارات؟ وأى منهج هو هذا الذى تعرضه على الدقة؟ ونحن نريد أن نؤكد على الاعتبارات التالية:

(أ) ليس هذا منهجا من أجل الوصول إلى المثل، وإنما هو طريقة في البحث تقوم على افتراض وجودها من أجل النزول إلى نتائج هذا الوجود، وخاصة من زاوية مشكلة العلية.

(ب) ليس لهذه الطريقة طابعاً فلسفياً على الحقيقة، وإنما هي تسمى بالفعل إلى ميدان البحث الرياضى، وقد قسمها أفلاطون من قبل، في محاوره «مينون»

( ٨٦ د — ٨٧ ب وخاصة ٨٦ هـ ) ، على أنها كذلك وسيفعل نفس الشيء في الجمهورية ، ( ٥٣٣ ب — ٥ ) .

( ح ) لا تكاد تكون نص ١٠١ د إلا قيمة عملية .

( د ) لهذه الطريقة ، في مجموعها ، طابع مؤقت ، حيث أن هذا العرض الذي تقدمه المحاورة عن المنهج ليس إلا أمرا عرضيا في سياقها وهو يقدم في إطار محاولة تفسير العملية عن طريق فرض المثل .

وأم هذه النقاط هي بالطبع أولاها : ومن المهم جدا أن نذكر بأن محور عرض سقراط ليس هو نظرية المثل بل تفسير وجود العالم الحسى . فالمثل لا تعرض هنا كما أشرنا من أجل ذاتها بل باعتبارها عللا فرضية للأشياء الحسية . وهكذا فحين نفترض أن الأشياء في ذاتها وبذاتها ، موجودة ، ثم نبدأ في استخراج نتائج ذلك ، مثلا أن كل الأشياء الجميلة تصير جميلة بالجمال في ذاتها ، ( ١٠٠ د ) . ولما كانت نظرية المثل ، كما بينا ذلك ، لا تزال مجرد فرض ، فإنه كان من الطبيعي ألا تكرر صفحات طويلة لمشكلة المنهج الذي يوصل إليها ، هذا إذا كنا سنصف بصفة والمنهجية ، تلك الإشارات إلى أداة معرفة المثل وإلى التحضيرات الأخلاقية والمعرفية لذلك ( أنظر مثلا ١٦٥ وما بعدها ، ٨٢ ب وما بعدها ) . وهكذا فإنه يجب أن يتجاوز وجود المثل عتبة الفرض حتى تأتي الجمهورية ، و « المأدبة » لتوسعا في وصف الطريق المؤدى إلى معرفتها .

إلا أنه من الثابت أن هناك في عرض سقراط إشارات منهجية ، ولكنها ليست بذات صبغة فلسفية على الدقة ، وأقل من ذلك أن يقال إن لها صبغة ديداكتيكية ، فقرابتها إلى قواعد الرياض أكبر من أن تحتاج إلى إثبات . وربما كان أكثر أهمية من ذلك أن نلاحظ أن نص ١٠١ د — ٥ ، وهو أكثر التهورم الثلاثة المشار إليها تفصيلا وكالا ، ليست له قيمة نظرية قيمة أن تحمل

منه نوعاً من الميثاق المنهجي ، فهو لا يحوى إلا عدداً من القواعد العملية يجب أن تراعيها أية مناقشة تدار على نحو صحيح ، بل فنقل إنها ليست إلا تصانيع أهمها هذه : ألا نخلط في النقاش بين صحة المبدأ وصحة نتائجها ، وألا تناقض الأمرين معاً في نفس الوقت . وهناك بين المؤرخين من قد يلجأ إلى « الجمهورية » وإلى مبدأ « الخير » فيها الذي تعتبره مبدأ غير مشروط أى المبدأ الأول ( أنظر « الجمهورية » ، ٥٠٩ ب ، ٥١٠ ب ، ٥١١ ب ) ، وذلك بصدد تسلسل الفروض وتساعدنا الذي يتكلم عنه نص «فيدون» المشار اليه حيننا يشير إلى إمكان وضع الفرض الأول نفسه موضع التساؤل والصعود منه إلى فرض يكون أكثر عمومية منه . ولكنه يبدو لنا أن الإشارة إلى « الجمهورية » بصدد هذا النص أمر ليس في مكانه الطبيعي . ذلك أنه واضح أن محاوره «فيدون» لا تشغل نفسها بتبرير فرض وجود المثل والبرهنة عليه بالرجوع إلى مبدأ آخر ، فنص ١٠١ د لا يشير إلا مجرد إمكان مثل هذا التحدى ، وهو إن حدث وتم فلن يكون إلا بناء على طلب المتحاور الآخر الواقف بإزاء الفيلسوف الأفلاطوني ، كذلك فإن لهذا النص صبغة عامة جداً حتى أنه يعرض إمكان وضع الفرض نفسه موضع التساؤل مرات متعددة ، أما « الجمهورية » فإنها لا تضع شيئاً آخر غير « الخير » في أساس الوجود ( أو على أقله ) . وما يدل أيضاً على صبغة العمومية لهذا النص هو أنه لا يتحدث إلا عن الوصول إلى فروض فقط ، وحتى هذه الفروض فإنها ستكون مجرد فروض أفضل وأكثر قبولاً ( أى نسبية وليست مطلقة كما هو حال مبدأ « الخير » في « الجمهورية » ) . وتبين حقيقة أن هذا العرض لبعض التصانيع المنهجية إنما هو شيء عرضي جاء خلال الحديث ، يبين هذا الطبيعة المؤقتة لكل هذه الإشارات وعلى الأدق طبيعتها الوقتية . فهي إذا كانت تستخدم من أجل شيء ، فذلك من أجل استخدام فرض وجود المثل — العال في البرهنة على خلود النفس . وكما قلنا فإن الحديث من منهج

«الوصول إلى المثل ذاتها ولمعرفتها ، حينما يستقر رأى أفلاطون على أنها موجودة . يجب أن ينتظر البحوث الأفلاطونية التالية وخاصة «الجمهورية» .  
فالحق أن «فيدون» لا تعرض منهجا «للعلم» لهذا السبب البسيط : «العلم»  
«الفلسفي الأفلاطوني لم يكون بعد» .

### اليقين :

الشك حالة عقلية لا تسمح للمعرفة أن تدعى القدرة على التوصل إلى ما يتعدى  
الاحتمال . وهكذا فإنها ترك شبح اللابيقين الملقى بحوم فوق العقل . وقد  
أوضحنا ألوان التردد والتحفظات والشكوك التي أيدأها سقراط ومتحدثوه حول  
خارد النفس وحول نظرية المثل . ولكن المكان الذي يحتله الشك في محاوره  
«فيدون» أهم من ذلك : فهو ، إلى جانب «الأول» الذي يكون المقابل  
«الطبيعي» له في المحاوره ، هو الاتجاه السائد لدى شخصيات «فيدون» . فهو يسيطر  
على رواية سقراط لتاريخ بحوثه حول التكون والفساد ، وهو ما يمد لتقديم  
جديد لنظرية المثل ، وهي ذاتها نظرية تعرض مع كثير من التحفظات وتتملى  
بعلامات الاستفهام . فهو يظن أنه كان يعرف معرفة واضحة بعض الأشياء ، ولكن  
معرفة هذه لم تثبت أمام الاختبار . فيغير من طريقه مرة ومرتين وفي كل مرة  
يسقط من شاطئ أملة ( ٩٩ ب ٨ - ٩ ) . وهكذا فإنها أزمة يأس هي تلك  
التي تسبق اقتراح نظرية المثل ، وهي تبرر الحذر الشديد ( أنظر ١٠٠ ب -  
١٠١ ، د - ٥ ) الذي يلزم به أثناء هذا العرض . وكالمرض الناقه ، فإن  
سقراط في المحاوره يبعد عن طريقه كل ما قد يوقفه في الاضطراب من غير فائدة  
( ١٠٠ ، د ، ١٠١ - د - ٥ ) . ويظهر هذا الشعور بالاضطراب عدة مرات أثناء  
المحاور وهو يصيب ليس هؤلاء الذين حضروا بالفعل فقط ، بل وكذلك ذلك

الذى ينصت إلى روايتها ( ٨٤ - د ) . ولكن موجة الاضطراب العالية تملو  
على إثر الانتهاء من عرض الحجة الثالثة على خلود النفس ، وهذه هي لحظة النقطة  
الشهيرة حول « كراهية البرهان » . فبعد الحث على تطهير النفس الذى سيؤولها  
« للدخول فى جنس الآلهة » ، يطبق صمت طويل على الحاضرين ( ٨٤ - ح ) ، وكأنه  
الهدوء الذى يسبق العاصفة . وقد كان سقراط نفسه مستغرقاً فى تأمل ما كان  
قد قيل من قبل وكان الآخرون كذلك أيضاً ( ٨٤ - ج ) . وسط هذا الصمت المهم  
يظل الشك قائماً وتواصل دودته طريقها إلى عقول محاورى سقراط . فبدأ كل  
منها فى الحديث إلى الآخر بصوت منخفض واتبه سقراط إلى هذا وطالبهما أن  
يتحدثا إن كان هناك شئ يحيرهما ( ٨٤ - د ) ، والواقع أنها كانا فى الحيرة .  
( aporia ) . ولم تكن تلك « الأبوريا » واحدة من تلك الحيرات المعتادة فى المحاورات  
الأفلاطونية التى ينسج أفلاطون نفسه خيوطها نسجاً من أجل الدفع بالحوار إلى  
الآمام ، وإنما نحن الآن أمام أزمة عقلية عميقة تتعدى مجرد الاعتراضات  
الموجهة إلى براهين سقراط وتمس أساس البحث الفلسفى نفسه : هل البرهان  
العقل قادر على أن يوفر لنا اليقين ؟ هذا هو المغزى العميق لحيرات الغريبيين  
من طيبة ، وهما اللذان يبحثان دائماً وبلا كمال عن حجاج جديدة ( وهذه من سمات  
العصر ) وظلان محققين بشكوكهما وعدم تصديقهما حتى نهـاية الحوار  
( ١٠٧ ب ) . ولم يغب هذا المغزى عن فيدون وعن إخيكراطيس الذى يستمع  
إلى روايته ( ١٨٨ د - ٢ ) ولا عن سقراط على الأخص الذى يرى فيها ما  
يتعدى بعض اعتراضات خاصة ، يكون فيها أزمة تمسك . وسيواجه ، خلال  
صفحتين ( ٨٩ - ٩٠ - ح ) ذات أهمية كبيرة ، هذه الأزمة وإن يرجع إلى  
الاعتراضات ذاتها إلا بعد ذلك فقط .

إن الخطر هو أن نصير من « كراهية البرهان » ( ٨٩ د ) . وهناك موازاة

حين كراهية البراهين وكراهية البشر . وتسلسل كراهية البشر إلى النفس حينها تضع ، نتيجة لجلها ، ثقة زائدة في شخص ما كانت تعتقد أنه مستقيم وجدير بالثقة ، ولكنها تكتشف بعد وقت قليل أنه شرير زائف ، وأن تمر بنفس التجربة مع آخر وآخر ( ٨٩ د ) . فهذه إذن أزمة ثقة في البراهين ، أو في كلمة أخرى : في العقل . وبالطبع فإن الهدف المباشر لإنعدام الثقة هذا هو براهين سقراط السابقة ، ولكن ليس هناك ما يمنع من أن نلمح خلال عبارات سقراط نظرات السفسطائيين المأكرة ، وهناك بعض الفقرات التي يؤكد هذا الانطباع ( مثلا ٩٠ د ) . فكراهية البرهان إذن ، عند هؤلاء الذين كانوا يبحثون عن يقين على أساس متين ، هي في الحق مرض عصر بصفة عامة . كذلك فإتينا يمكن أن نتذكر تجارب سقراط نفسه التي منيت بالفشل ( ٩٥ هـ وما بعدها ) . وهكذا إذن فإن معنى هذه الفقرة يتعدى إطار براهين وفيدون ، على خلود النفس لأنها تكتشف عن حالة من انعدام الراحة العقلية لعصر بأكله وتكتشف عن الاتجاه الذي ساء ، على الأقل لفترة معينة ، عند تكوين نظرية المثل . ولكن أفلاطون لا يجرى في عروقهم الشك ، ولهذا فإن كان هناك لقب ينطبق عليه ، في أمور الفلسفة ، فهو لقب « الحذر » ، فالحذر اتجاه طبيعي لرجل عمل يوفر رغم هذا على التأمل العقل ، وهذه كانت حالة أفلاطون . وقد كان الاتجاه الذي يليه الحذر هو القائل بالتمييز في البراهين بين ماهو ذو قيمة وما هو بذى قيمة أقل وما ليس بذى قيمة على الإطلاق . والذي ينبغي علينا هو أن نبحث عن « الفئة الأولى التي لا تحصى ، في الحق ، إلا عددا قليلا . وهكذا فإن الخطأ يكون خطأ الباحث نفسه إن هو أخذ في البحث » بدون أن يعرف فن البرهان ( ٩٠ ب ٧ ، وانظر ٩٠ د ٣ ) . ففرض وجود براهين ذات قيمة ، وإن تمكن في علم تحليل كما هو حال البشر الأخيار الذين هم أيضا قليلو العدد ، هو حل يقننا ، لأننا حينئذ سنكون « محرومين من الحقيقة ومن معرفة الوجود » ( ٩٠ د ٦ - ٧ ) .

وهذا النص الأخير يبين خطورة الاتجاه نحو كراهية البراهين وهو نتيجة لسوء استخدامها على يد السفطائيين خاصة .

ولكن أزمة الشك العامة هذه تحوى ما هو أخطر من مجرد وضع التساؤل . حول إمكان الحصول على اليقين بوسيلة البراهين ، لأن محاورتنا تضع في بعض اللحظات نفس إمكان الوصول إلى اليقين موضع التساؤل بحيث أن الوصول إليه بالبراهين أو غيرها يصبح مسألة اتصيلية . فأفلاطون يشير أثناء فقرتنا الحالية إلى هؤلاء الذين اكتشفوا أنه ليس بين الأشياء ولا بين البراهين ما هو صحيح ولا يقين ، وإنما كان كل الموجودات ببساطة في يوريبوس يرى بها إلى أعلى وإلى أسفل ولا شيء يبقى ثابتا لحظة واحدة ، ( ٩٠ - ) . والإشارة هي من غير شك إلى أتباع هيراقليطس بين السفطائيين . وأهمية هذا النص تأتي من أنه يمدى للمشكلة المعرفية إلى أساس وجودى . ولكن قد يقال إن هذا النص لا يمثل آراء أفلاطون ، ونحن نوافق على هذا ، ولكننا نضيف مع هذا أنه يشهد على أية حال بمقدار لتساع المشكلات التي أدى إليها اتجاه كراهية البراهين وخطورة موقف الشك الذي عكسته الفقرة موضع البحث .

ولعل الكلمات التي يقدم بها سيمياس اعتراضاته أن تكون ذات دلالة: أخطر . فهو يرى أن الوصول إلى اليقين في هذه الحياة أمر مستحيل أو هو على أية حال صعب كل الصعوبة ( ٨٥ ب - ) ، وهو ما يكشف عن تشاؤم جذرى . وسيمياس يتجه نظره إلى أوجه الاختيارات الممكنة في حالة استحالة اليقين : فإما أن نتخار واحدا من أبين أصعب المذاهب على التنفيذ ( وهذه ميدة صلبة ) ، وإما أن نعتد على وحي إلهى . بل إن سقراط نفسه ( ٦٦ ب - ١٦٧ ) ، كان قد أشار إلى استحالة الوصول إلى اليقين خلال هذه الحياة ، أى طالما كانت النفس مقيدة إلى الجسد ، أما عن حياة أخرى وعن إمكان اليقين فيها .

فقد رأينا أن هذا إن هو إلا مجرد أمل ، ومحاولة البرهنة عليه لم تؤد إلا إلى مجرد إحتمال . وهكذا يسود الشك في إمكان الوصول إلى اليقين كل الحوارات في عبارات سيمياس في آخره ( ١٠٧ - ب ) لتأكيد هذا مرة جديدة .

### خلاصة :

« فيدون » هي محاورة علم الحسم فيما يخص طبيعة النفس ، ومحاورة اللابيقين فيما يخص خلودها وفيما يخص وجود المثل وإمكان اليقين نفسه ، كذلك فإنها لا تقترح منهجاً للعلم الفلسفي الذي موضوعه الحقيقة . فواقفها حول المسائل الأربعة الأولى ليست مواقف نهائية ، وهي تقول هذا في وضوح بشأن الخلود ووجود المثل وإمكان اليقين . أما القرار الحاسم بشأن معظم هذه المسائل ، في إطار محاورات التضوج ، فإنه سيكون من نصيب محاورة « الجمهورية » . أما المأدبة ( ٥٢٠٩ - ١٢١٢ ) فإنها ستقدم عرضاً « مصوراً » للجمهور العريض حول ما اختارت « الجمهورية » من مذاهب حول المثل وحول المعرفة . ثم تأتي محاورة « فايدروس » لتضيف تأكيداً على تصور النفس الثلاثي الذي قالت به « الجمهورية » ، وستجدد فيما يخص الخلود بتقديم برهان جديد عليه يقوم على أساس استقلال وجود ما يتحرك بذاته واستمراره .

ولمجانب المذاهب المقررة نهائياً ، هناك « اللهجة » . ولهجة هذه المحاورات الثلاث الأخيرة هي لهجة فيلسوف لم يعد يبحث ، كما كان حاله في « فيدون » ، بل هي لهجة الفيلسوف الذي وجد ، ليست لهجة الفيلسوف الذي يطرق أبواب الفروض ليختبرها ، بل لهجة الفيلسوف الذي يعرض عرضاً الواثق من مذهب .

لكل هذه الاعتبارات فإن محاورة « فيدون » لا يجب أن توضع على نفس

مستوى هذه المحاور ولأن تعتبر كحاورة « متعددة » : إنها ليست  
إلا محاورة بحث .

فإذا كان الأمر كذلك ، فإنها لا يمكن إلا أن تكون سابقة ، ليس فقط  
على « الجمهورية » وعلى « فايدروس » ، بل وكذلك على « المأدبة » التي تفترض  
الاختيارات النهائية التي قامت بها « الجمهورية » .

ورغم أن هذه النتيجة حول مكان «فيدون» ،بالإضافة إلى تلك المحاور الثلاث  
تعد ، في نظرنا ، قوية المعاد بالنظر إلى مجرد الاعتبارات التي سلفت ، إلا أنه من  
الواضح أن المسألة ستضغ أكثر على ضوء لحص مفصل للفروق بين «فيدون» من  
جانب و« الجمهورية » و « المأدبة » و « فايدروس » من جانب آخر ، ونأمل أن  
نعود إلى هذا الموضوع في دراسة قادمة .

## ملحق ثان

ابراهيم غلود النص في « فيدون »

تأليف جورج روديه (١)

[ تقدم هنا ترجمة لدراسة حول هذا الموضوع لا يزال الباحثون يرجعون إليها رغم أن صاحبها ، وهو من عظام مؤرخي الفلسفة اليونانية في فرنسا رغم قلة إنتاجه ، كان قد نشرها سنة ١٩٠٦ ميلادية . واعتقادنا أنها قادرة على إفادة الباحث والطالب حتى وإن ذهبت شططا في بعض تفسيراتها . وقد حذفنا منها الهوامش وأشرنا في قلب النص إلى مضمون بعضها ، وترجمنا النصوص اليونانية التي كان النص يشملها دون ترجمتها ، وكل ما سيحده القارئ بين قوسين مربعين فهو إضافة منا وبهذه تلخيص الهوامش ] .

عدد هذه الابراهيم ، بحسب معظم المفسرين ، أربعة . وهذا ملخصها . (١) كل صيرورة وكل تغير يحدث من ضد إلى ضد ، وهي التحقيق الفعلي للضد الذي كان موجودا من قبل . وهي يمكن أن تتحقق إما في اتجاه أو في آخر ، لأنه لو كان التغير يتم في اتجاه واحد إذن لانتهدت كل الأشياء بأن تحتل في وحدة ثابتة وينتج عن تطبيق هذا المبدأ على التعارض بين الحياة والموت أنه لا يمكن أن يكون هناك

---

(١) دراسة منشورة في كتابه : Etudes de philosophie grecque ؛

س ١٣٨ — ١٥٤ . وهذا الكتاب يحوى أيضا المقالات التي سيصدر إليها المؤلف .

فقط ، كما تدل على ذلك الغبرة ، عبور من الحياة إلى الموت ، بل وكذلك من الموت إلى الحياة . وهكذا فليس الموت بالفناء ، حيث أنه يجب أن تكون نفوس الموتى باقية في مكان ما حتى تستطيع العودة إلى الحياة . هذه الحقيقة أحست بها العقائد الشعبية حول « العائدين » .

(٧) يتبع إدراك الأشياء الحسية معرفة المثل . ولكن هذه المعرفة لا يمكن أن تنتج عن الإدراك الحسى في ذاته ، لأننا حينما نصل إلى المثل ندرك في نفس الوقت أن الأشياء الحسية ليست متناسبة معها . فاكشاف المثل الذي يؤدي إليه الإدراك الحسى يفترض أننا حصلنا على معرفة المثل قبل حياتنا الأرضية ، ويفترض كذلك بالتالى حياة وحياة عقلية للنفس سابقة على وجودنا الحالى .

(٨) التحلیم أو التحلل ( وهذا هو معنى « تفكك » و « يتبدد » ) لا يمكن أن يصيب إلا المركب . أما البسيط فإنه لا يفسد . والموجودات البسيطة تماما وبإطلاق هي المثل . أما الأشياء الحسية فهي مركبة وتخضع للتغير . والنفس التى تدرك المثل تظهر بهذا أنها من نفس عائتها ( ٧٩ د ) ، لأن الشئ يعرف الشئ . والنفس ، كالمثال ، بسيطة وغافية على النظر . وتتضح طبيعتها الإلهية كذلك من الوظيفة التى تختص بها السيطرة على الجسد وإصدار الأوامر إليه . وبساطة جوهرها تودى إلى استحالة تفككها وإلى اليقين بأنها تبقى بعد الموت .

(٩) كل شئ هو ما هو بسبب اشتراكه في مثال معين . وكل مثال لا يمكن أن يقبل ضده . بالطبع : أى شئ متحقق محسوس يمكن أن يكون كبيرا من بعض النواحي وصغيرا من نواحي أخرى ، ولكن مثال « الكبير » ، لا يمكن أن يقبل على أى نحو مثال « الصغر » ، ولا هذا ذاك . بل إن الأشياء الفردية المتحققة المحسوسة ، التى ينطوى جوهر كل منها بالضرورة على أحد هاتين الصفتين المتضادتين ، لا يمكن لها هى الأخرى أن يقبل بعضها بعضا . فليس مثال الزوجية وحده هو

الذى لا يمكن أن يقبل مثال الفردية ، بل وكذلك فإن أى عدد زوجى لا يمكن أن يصير فردياً ، وكذلك التلويح ليس أكثر قبولاً للدار من قبول مثال البرودة . مثال الحرارة . والآن فإن جوهر النفس هو الحياة التى تحملها حيث ذهبت . فهى بالتالى ترفض ضد هذا الجوهر ، أى الموت . ولما لم يكن هناك من انعدام آخر يمكن للنفس غير الموت ، إذن فالنفس لا تحطم .

هذه هى حجج « فيدون » بحسب منطوقها . وعلى خلاف رأى الشائع عند الجميع على وجه التقريب ، فإننا نعتقد أن أهم هذه الحجج فى نظر أفلاطون ليست هى الحججة الأخيرة بل الثالثة . والأسباب التى تستطیع أن تبرر هذه النظرة ليست فيما يبدو لنا ، بغير أهمية فيما يخص مسألتى طبيعة النفس وطبيعة المثال وهما أعم من مسألة الخلود . ولنتحاول أن نحدد على نحو أدق معنى وقيمة كل واحد من هذه البراهين .

(١) يعتمد البرهان الأول اعتياداً واضحاً على مبدأ هيراقليطس القائل بأن الضرورة تنحصر فى نتائج الازدواج ، بل إن تطبيق أفلاطون لهذا المبدأ كان هيراقليطس نفسه قد أشار إليه ( الشذرة ٦٧ من شذرات هيراقليطس ، وفى ترتيب بايووتر [ ويرنت ] ٧٨ ) . ولكن كيف يجب أن نفهم هذا المبدأ ؟ أفلاطون لا يريد يقينا أن يقول إن ضداً يأتى من ضده ، وأن الموت يأتى من الحياة والحياة من الموت ، بدون أن يكون هناك أى رباط بينهما . فلو أخذنا الحججة على هذا الوجه ، فإنها قد تبرهن على عكس ما يريد أفلاطون أن يخرج به منها أكثر من أن تبرهن على ما يريده . فهو حين يلاحظ أن الجليل يأتى من التسيح ، والعادل من الظالم وغير ذلك ( ٧٠ هـ ) ، فإنه يقصد أن يقول إن الموضوع الذى يكتسب محمول العدل أو محمول الجمال كان غير حاصل عليه من قبل أو كان حاصلًا على ضده ، وكذلك أن الموضوع الذى يكتسب محمول الحياة كان غير حاصل عليه من قبل . وهذا هو المعنى الذى تشير إليه « فيدون » نفسها بعد ذلك ( ١٠٣ ب ) . ولقد

كما نتحدث من قبل ، أيها الصديق ، عن الأشياء التي لها أبعاد ) . وكما لاحظ  
سوزيميل [ باحث ألماني من القرن التاسع عشر ] من حق ، فإن أساس الحججة  
هو أنه لا يمكن تصور التغير بدون شيء يبقى ، وأن تناقض الأبعاد في الصيرورة  
يفترض كأساس للصيرورة جوهرأ باقيا ليس التحديدان المتضادان [ أى الحياة  
والموت ] إلا محولات له . ولكن ما هو ، في رأى أفلاطون ، هذا الموضوع في  
حالة المرور من الحياة إلى الموت ومن الموت إلى الحياة ؟ هل هو الإنسان مأخوذا  
ككل ، جسما ونفسا ؟ كلا ، من غير شك . فليس هدف أفلاطون أن يبرهن على  
أن الأفراد أنفسهم ، منظورا إليهم باعتبارهم أفرادا ، هم الذين يعمرون إلى أبد  
الآبدن بتبدلات الحياة والموت . فهل تكون النفس هي هذا الموضوع ؟ ولكن  
ألن يكون في قبول أن النفس تستقبل الواحد بعد الآخر عمول الحياة وعمول  
الموت مناقضة من البداية البرهان الرابع الذي يجعل من الحياة الخاصة الجوهرية  
للنفس ؟ يمكن أن تنقضى هذه الصعوبة إذا فهمنا الحججة على النحو التالي : كما أن  
الشيء الذي يصير جميلا كان من قبل غير حاصل على الجمال ، فكذلك الموضوع  
الذي يصح حسداً كان من قبل بلا هذه الوظيفة . ولكننا نرى على الفور أن البرهان  
مفهوما على هذا النحو ، لا يؤدي إلى المطلوب منه . فهو يفترض أكثر الأشياء  
حاجة إلى البرهان ، ألا وهو أن التمتع بالحياة ليس خاصية للجسد ، كاللون والحرارة ،  
ولأنما أنه نتيجة لوجود شيء في ذاته في داخله ، شيء متميز عن الجسد ، وليس  
فعل إحياء أو عدم إحياء جنم عضوى بالنسبة له إلا خاصية عرضية أو ، على  
الأقل ، وقتية . وهكذا يكون هذا البرهان الأول مقترضا لثالث الذي يجعله ،  
من جهة أخرى ، يغير فائدة .

وحتى لو أردنا اعتبار هذا البرهان تدليلا بالمثالة ، وفهمناه على هذا النحو :  
كل مرور من ضد إلى ضد له مقابل هو المرور العكسي ، فالمرور من الحياة إلى

الموت ينبغي أن يقابله مرور من الموت إلى الحياة ( انظر ٧١ هـ ) ، فإنه لو  
ينزهن هنا أيضا على أن النفس وليس الجسم أو جوهر مادي غامض هو الذى  
يقوم بهذا المرور .

وكان البعض قد أشار منذ وقت طويل إلى أن هذا البرهان الاول لا يبرهن  
على المطلوب منه البرهنة عليه : « أن النفس تظل موجودة بعد موت الإنسان وأنها  
تحتفظ بنوع من النشاط والفكر » ( ٧٠ هـ ) . فالواقع أنه لا يمكن أن نستخلص  
منه أية نتيجة حول الحالة المضادة للحياة والتي تعقبا ، وهو لا يبرهن مطلقا على  
أن النفس ، وهى على هذه الحالة ، تمتلك النشاط والفكر . بل ويجب أن  
نذهب إلى أبعد من هذا ونعترف ، حتى مع غض النظر عن هذه الإضافة [امتلاك  
النشاط والفكر ] ، أن النتيجة « إذن فنفسنا ستكون فى هاديس » ، أو : « من  
الضرورى أن تكون نفوس الموتى فى مكان ما » ( ٧١ هـ ، ١٧٢ ) لا تتج عنه ،  
هذا إلا إذا افترض المرء أن النفس جوهر متميز عن الجسد ، أى أنها ، فى نظر  
أفلاطون ، مثال أو شيء مشابه لذلك .

( ٧ ) الحجة الثانية ، المؤسسة على التذكر ، تفترض هى الأخرى ، وبشكل  
مصرح به هذه المرة ، نظرية المثل . وأفلاطون ليس هو مخترع مذهب التذكر ،  
ولما يجب البحث عن أصوله عند المتحدثين فى أمور الآلهة أو الفلاسفة القدماء  
الذين اعتقدوا فى تناسخ النفوس ، وخاصة عند أمبيدوقليس . ورغم هذا لحتى  
لو أن أفلاطون لم يكن قد وجده عند السابقين عليه ، فليس من المشكوك فيه أن  
ضروريات مذهب كانت ستوجهه إليه . وقد حاولنا ، فى مقالة سابقة [ عن تطور  
الديالكتيك عند أفلاطون ] ، أن تثبت أن مذهب التذكر هو الفرض السابق  
اللازم لنظرية المثل ، وأن أفلاطون لا بد قد تصور هذا وذاك معا . وهفيدون  
تقول لنا صراحة ( ٧٦ هـ ) إنه يجب أن تقبل معا أو أن ترفض معا نظرية المثل .

ومذهب التذكر : « إنها نفس الضرورة التي تفضي بوجود هذه الأشياء وبوجود نفوسنا قبل أن تولد، أما إذا لم تكن تلك موجودة فلن تكون هذه موجودة » . فالواقع أنه لا يمكن تفسير معرفة المثل بالإحساسات أو بعمليات الفكر الحسي . فمثال المساواة ، مثلا ، تصوره في ذهننا بعد أن نكون قد رأينا أشجارا متساوية وأحجارا متساوية ، ولكن على حين أن الأشياء المتساوية تبدو أحيانا غير متساوية بل ويمكن أن تكون كذلك عندما نقارنها بأشياء أخرى غير تلك التي قارناها بها ، فإن المساواة في ذاتها لا يمكن أن تصير غير متساوية . إذن فمعرفة مثال المساواة لا تنتج عن إدراك الأشياء الحسية .

وهذه الحجة تتضمن حجة أخرى : فمن قد ميزنا بين المساواة في ذاتها والأشياء المتساوية ، ولكن كيف لهذا التمييز أن يكون ممكنا إذا نحن لم نتذكر أننا قد تأملنا سابقا المساواة في ذاتها ؟ فالعلاقات التي نقررها في التجربة بين الأشياء الحسية ليس لها من دور إلا دور تذكرنا بالعلاقات الضرورية على مستوى الأشياء العقلية ( انظر ٧٣ ج إلى ١٧٧ ) .

وعلى أية حال فإن برهان التذكر لا يؤدي ، كما هو حال البرهان الأول أيضا ، إلى النتيجة المطلوبة ، حيث أنه لا يفرج منه أن النفس لا تتوقف عن الوجود بعد هذه الحياة . فن أجل الوصول إلى هذه النتيجة يجب ، كما يقول سقراط ، أن نربط حجة التذكر إلى حجة الإحساس ( ٧٧ ج ) . لأنه إذا كانت النفس توجد قبل الحياة في جسد ، وإذا لم يكن يمكن لها أن تأتي من شيء آخر إلا من الموت ، فإنه من الضروري أن تستمر في الوجود ، بعد أن تكون قد غادرت الجسد ، لكي تستطيع أن تعود من جديد إلى الحياة .

والحق أن التذكر ، كما أشار إلى ذلك بعضهم من قبل ، لا يستخدم إلا في أشكال تبرير ما كان قد أعلن من قبل على أنه نتيجة واجبة عن الحجة الأولى :

ألا وهو أن وجود النفس بعد الموت سيكون مصحوباً بالقدرة على الفكر كما كان حالها في وجودها السابق . وعلى هذا ، فإن البرهانيين ، بحسب قصد أفلاطون ، لا يكونان إلا برهانا واحداً يمكن تلخيصه فيما يلي : إعتياداً على القانون العام للتغير والصيرورة ، فإن حالة النفس بعد الحياة الجسدية مشابهة لحالتها التي سبقت هذه . ولكن مذهب المثل يتضمن أن النفس ، قبل اتحادها مع الجسد ، قد تأملت العالم العقلي . فيجب بالتالي أن يكون الأمر كذلك أيضاً بعد الموت .

فمن المحتمل إذن أن الحجتين ليستا في نظر أفلاطون إلا حجة واحدة في الواقع وأن هذا هو المغزى الذي أراد أن يكون لهما . ولكن الصعب هو قبول أنه اعتبر هذه التركيبة مؤدية إلى النتائج المطلوبة . فإذا كانت الحجة الأولى لا تبرهن على أن الذي ينتقل من الحالة التي نسميها حياة إلى الحالة التي نسميها موتاً ، ومن هذه إلى تلك ، يمكن أن يكون شيئاً غير الجسد ، فإن الحجة الثانية لا تبرهن بدورها على أن الفكر ليس خاصية للمادة ، وأنه إن يكن أدوم من الجسد العضوي الذي يحمل فيه مؤقتاً ، فإنه ليس مع هذا خاضعاً للتغير ولفناء . وهكذا فإن البرهان لا يزال غير كامل ، وأفلاطون نفسه إهتم بالإشارة إلى ذلك ، حيث أن سيمياس ، وكذلك كليس الذي يمتدح سقراط فراسته ، ليسا بعد مقتنعين بأن النفس لن تبدد ولن تتحلل ( ٧٧ د ) . فلكي يكتمل البرهان يبقى إثبات أن النفس التي عرفت ، في وجودها سابق ، الأشياء المعقولة ، لها نفس طبيعة هذه الأشياء وأنها بالتالي ، مثلها ، بسيطة وغير جسمية . وهذا هو هدف الحجة الثالثة .

( ٣ ) والمبدأ الذي تقوم عليه هذه الحجة هو أن الشيء يعرفه الشيء . وقد كان هذا الرأي ، الذي قال به بعض الفلاسفة الطبيعيين وخاصة أجيذوقليس ، منتشرأ إلى حد كبير . ويضمه ثاوفراسطس [ تلميذ أرسطو والمؤرخ لتاريخ الفلسفة السابقة عليه ] في عداد أكثر طرق النظر شيوعاً وعموماً . وعلى العكس من هذا

الرأى قال آخرون بأن الضديعرفه الضد . وكلتا النظريتين كانتا يتضمنان الإحساس  
الغامض بواحد من أخطر الإعراضات التى يمكن أن تقام ضد المذهب التجريبي  
وجلا ساذجا له .

ذلك أن كل نشاط للموضوع على الذات يتضمن أن لدى الذات القدرة على  
تحمله ، والعقل ما كان يمكنه أن يستقبل خصائص الأشياء إن لم يكن كان قد  
احتواها من قبل على نحو أو آخر . والنظرية الافلاطونية فى الإحساس قريبة من  
نظرية أمبيدوقليس . فأفلاطون يقبل هو الآخر أن الشيء يعرفه الشيء ، وعلى  
الاخص أن عضو الإبصار من نار ( «الفسطائي» ، ٢٦٦ ، ج ، « ثياتيتوس » ،  
١٥٦ د ، « طيماوس » ، ٤٥ ب ) . فإذا لم تكن العين تحتوى فى داخلها على شئ  
من ضوء الشمس فإكان يمكن لها أن تبصر ( « الجمهورية » ، ١٥٠٨ ) .

وكذلك فلو لم تكن هناك قرابة بين النفس والمثل وبين العقل والمعقول ،  
لما كان من الممكن تفسير إمكان العلم . فالعقل الذى يدرك الموجودات الخالدة هو  
نفسه خالد وإلهى ( « فيدون » ، ٧٨ ب وما بعدها ، ٨٠ ب ) . وما يكون جوهر  
ذات كل واحد منا ليس فقط مشابها للأشياء الإلهية ( « القياس الكبير » ،  
١٣٣ ج ) ، بل إنه كذلك كائن إلهى بالفعل ( « القوانين » ، ٩٥٩ ب ) ، هو  
دايمون [ أو جنى ] يسكن الإنسان ( « طيماوس » ، ١٠٠-١٠١ ، « فائروس » ،  
٢٤٦ د ) . فلو لم تكن نفس الحكيم على قرابة مع المثل ، فما كان يمكن لها أن  
تصل إلى إدراك الخير والجمال ، باختصار كل ما هو خالد وكامل ( « الجمهورية » ،  
١٥٠٩ ، ٦١١ د-٥ ، ٤٩٠ ب ، « طيماوس » ، ١٩٠ ) ، وما كان يمكن لها  
أن تحوز ملكة رسم صورة المثل وتصور المثل الخالصة وفى ذاتها ، وما كان  
يمكن لها ، وبغير أية مشاركة من الإحساس ، أن تذهب إلى صيد الوجود ( « فيدون » ،  
٦٦ ج ، د ، « ثياتيتوس » ، ١٨٧ ) .

ولكن ما هو مدى قرابة النفس هذه مع المثل ؟ هل يجب إعتبار أنها هوية ، أم تماثل ( analogie ) أم مجرد تشابه ؟

ثبتت محاوره « السفسطائي » ، في فقرة شهيرة دافضا في المقالة المشار إليها عن تفسير لها هو الذي نتمتع عليه هذه ، أن المثل ليس فقط موضوعا للفكر ولكنه كذلك فكر وذات [ الذات في مقابل الموضوع ] . وما من شك أن الموضوع في المعرفة يبقى [ في « السفسطائي » ] سابقا على الذات [ العارفة ] ، ولكنه سبق منطقي فقط : فكل معقول يقابله عقل . ولنسر إلى أبعد من هذا : فكل معقول تقابله نفس حيث الفكر لا يمكن أن يتحقق إلا في النفس وحسب ( « طيمائوس » ، ٣٠ ب ، « فيليبوس » ، ٣٠ ح ) . وهكذا فإن للمثال حركة وحياة وفكر ، وهي نتيجة كانت متضمنة بالفعل في تعريف « الموجود الكامل » ( ontos on ) الذي كان أفلاطون قد وضعه قبل ذلك ( « السفسطائي » ، ٢٤٧ ب ) : الوجود هو ما يجوز ملكه الفعل والإنفعال .

وكان البعض قد ادعى أن هذا التعريف لا ينطبق على المثل قائلين بأنه إما تعريف مؤقت والهدف منه الجدال ، وإما بأنه يخص النفس التي يكون أفلاطون قد نقل إليها الحقيقة التي نزعا عن المثل . وقد أظهر تسار ( Zeller ) ضد الأول منه هذين التفسيرين حججا قوية تبدو لنا حاسمة ، أما التفسير الثاني فقد ناقشناه نحن أنفسنا في المقالة المشار إليها . فلم يطلع أفلاطون عن المثل حقيقة أسبقها على النفس ، إنما هو ، على العكس من ذلك ، أرى حقيقة المثل بأن أضاف إليه حقيقة النفس . وقد فسر أفلاطون فكر أفلاطون تفسيرها مختصا حينما قال : « كل معقوله من المعقولات هو عقل ووجود » ( التاسوعة السادسة ، الفصل الثاني ، الفقرة ٣٠ ، الخامسة ، الفصل الرابع ، الفقرة ١ ) . وكذلك كتب أرسطو ، حينما كان يؤلف محاوره « أوديموس » التي جاذب تماثلها مع « فيدون » ، نظر

المؤرخين ، وكان لا يزال تحت تأثير المذهب الأفلاطوني ، أن النفس لا توجد  
من مثال .

ومن جهة أخرى فإن المبادئ الجهورية للمثال هي نفسها مبادئ النفس  
الجهورية . فأرسطو يكرر مرات عديدة في « الميتافيزيقا » أن مبادئ المثال هي  
الوحدة والثباتية غير المحددة . وهذه الشهادة تعكس نظرية المثال — الأعداد ،  
وهي آخر صورة للمذهب أفلاطوني . ولكن مهما يكن من النواحي التي دعت  
أفلاطون إلى كسائه فكره بمصطلحات فيثاغورية فإنه لم يغير أي واحدة من  
خصائصه الجهورية . ولدينا الدليل على ذلك في محاوره « فيليوس » ، حيث نرى  
هذا التحول بالذات يتم . فنحن نقرأ في هذه المحاور أن المثال ، الذي يوجد في  
كل واحد عناصر متعددة ، هو وحدة التعدد وهو مثلاً عدد ، وكذلك أن المثال  
خليط من المحدود وغير المحدود . وثبت محاوره « المفسطاشي » ، من وجهة نظر  
مختلفة بعض الشيء ، أن هناك في كل مثال ، أو في كل جنس ، وجود ولاوجود  
أو « الذات » و « الآخر » . ذلك أن كل جنس يتكرر في أنواعه : فإذا كانت  
الحركة مثلاً في الوجود ، فإن الوجود ، بمعنى ما مختلف ، في الحركة ، فهناك بالتالي  
بحسب كل جنس كثير من الوجود . ولكن حيث أن جنس الوجود ليس هو  
أنواعه ولا هو الاجناس المشاركة له ، وحيث أن هذه متميزة عنه ، فإنه يكون  
هناك كثير من اللاوجود . ونستطيع من هنا أن نستخلص أنه إذا كان المثال  
نفساً ، فإن النفس بدورها تكون مثلاً . ذلك أن النفس ، كالمثال ، عدد ، وهي  
مثله مكونة من الحد ومن اللانهاية ، من الوحدة والثباتية ، من « الذات »  
و « الآخر » . ونستطيع هنا كذلك أن نستشهد بأرسطو : فهو يقول (في النفس) ،  
٤٠٤ ب ١٩ وما بعدها (إن أفلاطون كان يذهب في محاضراته عن الفلسفة ،  
لأن أن العقل والعلم وغير ذلك لهم بعض الأعداد كباقي ، لأن الأعداد ، منه ،

حيى الحادى، وهى العقل أنفسها، ولكن هذه الإعداد يوزعها مكنة من بين  
 المتناجز، إلا ومن الوحدة والتثنية، وعند المناسير من لغة، بحسب أفلاطون،  
 حياير (الغيباء). ولكن العقل والعلم وغير ذلك ملكات مرفقة. ومما مات  
 الأعياد التى تكونها هى أيضاً عناصر المثل والأشياء، فإنه نتج من ذلك أن  
 الشيء يمزج الشيء.

ولكننا نستطيع ألا نخرج عن مؤلفات أفلاطون وأن نجد فيها ما يؤيد نفس  
 هذه الفكرة. وسيتبقى أن نذكر بقرة معجزة «طيماس» الشيرة (٣٤ -  
 وما بعدها) التى تحدد النحو الذى كون عليه الصانع نفس العالم. ولم يضيف  
 [كسينوفراطيس] خليفة أفلاطون على رأس الأكاديمية [شيئا إلى هذا (وما كان  
 باستطاعته أن يضيف شيئا) حينما عرف النفس بأنها عند يتحرك. صحيح أن  
 «طيماس» تدخل فى تكوين النفس الجوهر الجسمي المنقسم، وهو ما لا يستطيع  
 المثال أن يقبله. ولكنه ليس مؤكداً أن هذا الجوهر جوهر جسمي فعلا، وأنه  
 ليس بالأحرى شيئا مشابها لما أسماه مالبرانش [فيلسوف فرنسي من القرن السابع  
 عشر الميلادى] بالإمتداد العقل. والذي يدعونا إلى هذا الإقراض هو التمييز  
 الخاصة بالـ *ousia gignomenê* نفسها. فالتغير والامتداد الجوهريين يجب  
 أن يكونا مختلفين عن التغير والامتداد للماديين. أو ليسا عنصرين من عناصر الجزء  
 الحاد من النفس، أى الفكر والعقل؟

ومما يمكن أمر تردد أفلاطون حول هذه المسألة، أو حتى، إنشاء البعض،  
 تأمر تناقضها بشأنها، فإنه يبدو جليا أن البساطة والخلود ليسا فى النهاية عنده  
 إلا للعقل وحده. فليس هناك من نتيجة غير هذه تستخلص من حجة «فيدون»  
 التى لا يمكن أن تخص فى النفس إلا المتشابه فيها مع المثال [وهو العقل]. ولنا

في هبوط إلى تصور من توريد هذا التفسير . فبعض النظر عن تلك التصورات التي تصور  
 الموت هل بأنه تحرر النفس وقد بعد عنها أخيراً تأثير الخلق والذات والرياحات  
 والإنفعالات وكلها تأثيرات سيئة ، فإن « طيماسوس » يقول ( ٤٢ ، ٦٩ - ٢٠ )  
 إن الإنفعالات والرغبة لا يمان النفس إلا عندما تتخيل الجسد ، وبعبارة  
 « الجمهورية » ( ٦١١ ب ) فلعرفة الجزء الخالد من النفس يجب إغفال الإحساس  
 وأن توجه النفس بذاتها نحو الفلسفة ، أخيراً فإن محاورة « السياسي » ( ٣٠٩ - ٢٠ )  
 تسمى العقل « الجزء الخالد من النفس » . ويمكن في الحق أن يكون من السهل  
 الإشارة إلى تصور ( خاصة في « فايدروس » ، ٢٤٦ ، وما بعدها ) تعارض  
 هذه التصورات السابقة ، كذلك فإنه يمكن بيان أن هذا التفسير لا يتوافق لأمم  
 أفكار أفلاطون حول الجزاء والعقاب المستقبليين ولأمم الثور الذي يمرض عليه  
 أصل اتحاد النفس مع الجسد وأسبابه وذلك في معظم الأساطير التي يحدث أنه  
 يعالج فيها هذا . ولكن هذه الصعوبات والتناقضات ما كان يمكن تقريباً لأفلاطون  
 أن يتجنبها . فلول النفس في الجسد وتأثيره يظلال في مذهبه سرا من الأسرار .  
 ذلك أن مفهومه عن « المثال - النفس » وعن « النفس - المثال » كان يؤدي  
 منطقياً إلى مذهب الجواهر المنفردة ( monadismo ) ، هذا من جهة ، ومن أوجه أخرى فإنه  
 المعارضة الشديدة التي كان أقامها بين المحسوس والمقول ، والتي كانت أساس نظرية  
 المثال ، كانت تتضمن المذهب الثنائي الذي ظل دائماً أحد الخصائص الجوهرية  
 للتفكير الأفلاطوني .

ولكن لا يجب أن يستنتج من هذا ، كما فعل البعض ، أن أفلاطون لم يعتقد  
 في خلود الشخص ، فمنه أن خلود العقل هو من غير أدنى شك خلود شخصي .  
 ومن الصعب تصور الكيفية التي يوفق بها بين خصائص المثال والشخصية ، ولكن  
 إذا كان المثال حقلاً ، كما أن العقل مثال ، فإنه ليس لأحد أن يرفض اعتبار مذهب

مضافاً إلى الوعي ، بداية الشخصية . بل وهناك ما هو أكثر من ذلك : فالقل  
يقتضي عند أفلاطون السند الوحيد الوعي . وليس لنا أن ندعش لذلك . ففطم  
المفكرين القدماء [ اليونانيين ] أعطوا صفات تتضمن الشخصية لأشياء كانوا قد  
تخفوا عنها شروط الشخصية . فبدون الكلام عن الخصائص التي لا يخرج باريمنس  
عن إيمانها في وجوده ، فإن أرسطو ينسب إلى الحركة الأولى اللذة والسعادة  
إلى جانب الفكر ( انظر على الخصوص « الميتافيزيقا » ، المقالة الأولى ، الفصل  
السادس ، ١٠٧٢ ب ١٧ ) ، و « القدرات » ( dunameis ) الإلهية في مذهب فيلون  
هي في نفس الوقت موجودات غير شخصية ، أي عقول ( logoi ) ، وهي كذلك  
تقوى شخصية بحسب التراث الديني ، ويهب أفلوطين النفس وعيا بذاتها مقابها  
لوعينا ( التاسعة الرابعة ، ٤ ، ٢٤ ) على حين أنه يرفض لها التفكير والذاكرة  
والحساسية . وإذا كان البعض يشك في أن أفلاطون كان يمكن أن يأتي عليه أن  
يتفعل مثل هذا ، فإتينا سنشير إلى فقرة من عاودة « خارميدس » ، التي أعتمد  
عليها خطأ [ البعض القائلون بأن أفلاطون لم يعتقد في الخلود الأشخاص ] كسند  
لما وقفهم ، والتي نقرأ فيها نصاً أن معرفة الذات للذات يعني إمتلاكها لمعلم العلم  
( ١٦٥ ب وما بعدها ) ، أي معرفة المثل . وهكذا يظهر أمامنا إمكان إثبات  
هوية النفس ، وقد اختزلت إلى مجرد العقل الخالص ، مع المثال وذلك بغير  
تخفيف .

ولكن هذه النتيجة تثير عدداً من المشكلات : فالأسباب ، كما يقول تسلا ،  
التي كانت قد دعت أفلاطون إلى فصل المثال عن الظاهرة الحسية أجبره كذلك  
على تمييز النفس عن المثال . فالتفكير شيء مشتق ، أما المثال فكيان أصلي ، والنفس  
جبروتية ، أما المثال ففكلي . وأخيراً فإن المثال كائن كونا مطلقاً أما النفس فليست  
بمثلاً مجرد مشارك في الوجود الحقيقي . وكأن المثال بعضها خارج البعض ( هذا

وإن كان أهلها علوا متعصباً في الأهل ، وجميعها متعصبة في المثال الأهل ، هذا على أقل تقدير ) ، وكما أن العالم الحسي يوجد منفصلاً عن المثل ، فكذلك النفس هي متميزة في نفس الوقت عن المثال وعن الظواهر الحسية . والنفس ، كما يحثف روده ( Rohde ) ، ليست مثالا وليست لها علاقة مع مثال الحياة إلا كعلاقة الظواهر مع مثلاً . كل ما في الأمر أنها أقرب إلى المثل من أي شيء آخر من غير المثل ذاتها . ولجسم عليها تأثير شديد يعمل إلى ادخال شيء يقرب من الطبيعة الجسمية فيها ( فيدون ، ، ٨١ ، > ٨٢ د ) . وهي ليست ثابتة كحال المثل التي تشترب منها بدون أن تكون من نفس نوعها : أخيراً فقد يدعى البعض أن أفلاطون انتهى إلى وضع تمييز فاصل بين النفس والمثال حيث أنه جعل من النفس شيئاً مركباً ، وذلك ليس فقط في « طيماوس » بل وكذلك في « الجمهورية » . ( ٦١١ ب ) .

ولكن هذه الإختبارات لا تبدو لنا قاطعة . يقال إن النفس مخلوقة على حين أن المثال خالد . ولكن أحد شيئين : إما أن أرسطو قد أساء فهم أفلاطون إلى حد غريب وإما أن أفلاطون قد قبل وجود خلق منطقي للمثل ، وأليس هذا هو طريقة الخلق الوحيدة المناسبة للنفس بالنظر إلى خلودها ؟ وقد يقال إن « طيماوس » تتكلم عن بداية النفس والعالم . ولكنه من المفكوك فيه كثيراً أن تؤخذ المحاورة بالحرف فيما قوله حول هذه المسألة . فكل المفسرين التذماء لأفلاطون اتفقوا فعلا على أنه لم يفترض وجود بداية للعالم الا بطريقة مصطنعة للمرض .

أما عومية المثال وفردية النفس فانهما لا يقيمان بين المثال والنفس فصلاً جوهرياً . ذلك إن المثل ، وهي الموهوبة الحركة والحياة والفكر ، موهوبة أيضاً الشخصية والوعي لنفس هذا السبب . هذا أولاً ، ومن جهة أخرى فإنه ما أبعد أن تكون العومية هي الخاصة الجوهرية للمثل . فقد حارنا في مقالة

أخرى [حول تطور الجدل الأفلاطوني]، إثبات أن الخاصية الجوهرية للمثال ليس هو العمومية بل هي الضرورة التي تجمع إلى بعضها البعض عناصره المتعددة، أي أنه ليس «ما صدق» المثال بل «مفهومه». فليس المثال عاماً وكمياً إلا لأنه بسيط، وهو أكثر عمومية كلما كان أكثر بساطة. والنفس ليست إلا مثالا أكثر تعقيداً وليس المثال إلا نفساً أكثر بساطة، أو فقل على نحو أفضل: إنه المثال كائن عقل واعي، أما النفس فهي إحدى الكائنات العقلية. وفيما يخص تأثير الجسم على النفس، فإنه لا يبدو أنه يمس النفس ذاتها إذا تكلمنا بدقة، أي باعتبارها العقل، وهو الذي يجب أن يعتبر هو وحده خالداً وأنه هو والمثال سواء. ويمكن الرد بسهولة على الإعراض القائل بأن المثال أصلي أما النفس فصنعة، بأن المثال ذاته كائن مختلط وأنه بالتالي ليس أصلياً بالاطلاق. هذه فإنه لا يجب أن ندمش من أن أفلاطون يتكلم حيناً عن بساطة النفس وحيناً آخر من تعقدها أو من تكونها. فليست النفس بأكثر ولا أقل بساطة من المثال. وهي تحتوى كالمثال على الحد والاعتدود، على «الذات» و«الآخر»، وهي لها، كالمثال، «مفهوم» [بالمعنى الدقيق]. ولكن هذا «المفهوم» (comprehension) ليس عتبة أمام بساطة النفس العاقلة بقدر ما أنه ليس عتبة أمام بساطة المثال. ففي هذا وتلك عوارض وعلامات رغم أنه ليس فيهما أجزاء. فهذا هو نوع التكون [أو التركيب] الوحيد المتناسب مع طبيعته المثال والنفس، ولا شك أن هذا هو الذي تسميه «الجمهورية» بالتركيبة الأبدع. فهو أجملها وأصلبها لأن عناصره يجمع بينها رباط الضرورة، ذاك الذي تشكل منه محاولة «ميلون».

وهكذا فإننا نلتخص هذا البرهان الثالث على النحو التالي: العقل يفرض «أو بالأحرى يطلب» عقلاً، والموضوع ذاتاً. هذا العقل، وهو عتبر العقول المطلقة، يجب أن يكون بسيطاً داخله كالمثال. ونحن نلنا نظرية العقل

ويضيق النظر عن الصعوبات التي يثيرها هذا التصور حينما يتمارض مع تصور المحسوس وتصور المادة باعتبارها شيئاً في ذاته ، فإن الحجة في ذاتها سليمة تماماً ، والحق أنها أول زمان دقيق تلقاه في هـ فيلون ، . وحجة الاتحاد تقترحه ، أما حجة التذكر فإنها تبرهن على وجود النفس السابق وليس على خلود النفس على أي نحو . وهكذا فإن آراء تسار بخصوص الصحيح الثلاث الأول التي ترى فيها مراحل متعددة لبرهان واحد وآراء يونيتز التي ترى فيها حجتين منفصلتين لكل منهما قيمة ، لهذه ولاتلك تبدو لنا مقامة على أساس قوى . فالبراهين الثلاثة منفصلة كل منها عن الآخرين ، وذلك إذا وضعنا جانباً التحفظات التي يجب إصدارها حول البراهين الأولين ، ولكن هذين لا يمكن أن يكونا مقبولين إلا إذا كان الثالث مقبولا . فما يقرضان ، وقد أدرك تسار هذا حقاً ، أن النفس الإنسانية جوهر متميز عن الجسد ولا يأتي عليها تكون أو تحطم . ولكن في هذه الحالة ، ماذا يمكن أن تكون إن لم تكن مثالا ؟

( ٤ ) الحجة الرابعة ، التي قارنها البعض بالحجة الوجودية [ أو الانطولوجية ] وهي التي تثبت الوجود من مجرد تصور الوجود ] ، تحاول استنتاج خلود النفس من طبيعة جوهرها نفسه : فالتصور لا يمكن أبداً أن يتحول إلى ضده ، ولا يمكن شيء ينتمي إلى جوهره خاصة معينة أن يقبل الخاصية المضادة . ولكن الحياة تنتمي إلى جوهر النفس التي لا تستطيع ، بالتالي ، أن تهبط ضدها ، أي الموت . وقد قارب بعضهم ، محققين ، هذه الحجة مع حجة محاورة فايدروس ( ٢٤٥هـ ) وقارن ( القرواني ، ١٨٩٤هـ ، ١٨٩٥هـ ، ١٨٩٦هـ ) حيث يلاحظ أفلاطون أن النفس ، مادامت موهوبة الحركة ، بحسب جوهرها ، ومادامت مبدأ كل حركتها يجب أن تكون خالدة . والواقع ، كما تشير فقررة السفسطائي ، التي أشرنا إليها ، فإن الحركة والحياة والفكر تتجاوز متى في جوهر النفس ، أو الأخرى إنها النفس

ذاتها . ولكن إذا فهمنا الحجة على هذا النحو ، فما هي قيمتها ؟ الغريب أن المؤرخين يرون فيها البرهان الحاسم الأخير في نظر أفلاطون ، وكذلك أيضاً أصحاب البراهين . وإنه ليدور لنا جميعاً أن نقبل أن أفلاطون نفسه اعتبره برهاناً مؤدياً إلى النتائج المطلوبة . لأنه من اليسير أن نعرض ، مستخدمين نفس الأمثلة التي استخدمها هو : النفس لا يمكن لها ، وهي التي جوهرها الحياة ، أن تصير ميتة مع بقائها نفساً ، تماماً كما أن الثلج ، الذي جوهره البرودة ، لا يمكن أن يصير ساخناً مع بقاءه ثليجاً . ولكن كما أن الثلج يمكن أن يتوقف عن أن يكون ثليجاً وأن يصير ماءً ، فكذلك النفس يمكن أن تتوقف عن أن تكون نفساً . بعبارة أخرى: فكما أن الشيء ( substance ) الذي سيتحقق فيه الثلج والبرودة يمكن أن يصير ماءً وحاراً ، فكذلك الشيء الذي تتحقق فيه النفس والحياة يمكن أن يصبح ميتاً . أفلاطون توقع هذا الاعتراض وجعل أحد الحاضرين يعبر عنه ( ١٠٣ ) قائلاً : ألم تقل إن الاعداد تتتابع ويولد بعضها من بعض ؟

ويجب سقراط بهذا على نحو التقريب : لقد كنا حينذاك ننظر في أمر الأشياء التي تتحقق فيها الاعداد ، وقلنا إن الموضوع الذي قد يجوز خاصية كان قد حاز من قبل الخاصية المضادة . أما الآن فإتينا نتحدث عن الاعداد أنفسها . فنحن لا نشكر أن عدداً زوجياً من الأشياء يمكن أن يصير فردياً إذا أضيف إليه العدد واحد ، بل إن الزوجي نفسه يمكن أن يصير فردياً . فليس الثلج المادى المحسوس هو ما لا يمكن أن يقبل الحرارة ، إنما هو مفهوم الثلج ، أي الثلج في ذاته . وممكنذا فإن الحجة لا تكون مقبولة إلا إذا لم تكن النفس خاصية لموضوع ، أي إلا إذا كانت شيئاً في ذاته ، وإن يكن غير محسوس ، أي إلا إذا كانت مثلاً . إذن فالحجة الرابعة ، كالسجين الأولين ، نعرض الثالثة .

وصحيح أن أفلاطون يضيف مباشرة أن الاعداد المجردة والتي هي في ذاتها

ليست هي فقط ما لا يقبل بعضها بعضا ، وانها كذلك الاشياء التي جوهرها هذه  
الاستناد ( ١٠٤ ب ) ، وهو هنا ويصد هذا يستخدم أمثلة التلويح والنار . ولكن  
أحد شيئين : اما أن هذه الإضافة تعارض معارضة جلية الإجابة التي أجيب بها  
على الاعتراض الذي قدمه أحد الحاضرين ، واما أنه يجب أن نفهم النار والتلويح  
على أنهما النار والتلويح في ذاتهما أو مثالا هما وأن نفهم ، بصفة عامة ، « ما يقبل  
العند » [ وهو تعبير موجود في النص المذكور ] على أنه يعني أكثر المثل تحققا  
( les plus concrètes ) التي تحوي مثالا أخرى أكثر منها بساطة . هذه الإضافة  
مقبومة على هذا النحو لا يمكن أن يكون لها غير هدف واحد : التذكير بأن هناك  
درجات في التعمد في « مفهوم » المثل ، وأن غنى « مفهوم » النفس الإنسانية لا يعطها  
من أن تكون مثالا .

إذا كان لهذا التفسير قوة وكان له ما يبرره ، فإنا لا يجب أن نعتبر النتيجة  
الراهبة في « فيدون » ، البرهان الذي يلخص كل البراهين الأخرى ، و « الوحيد  
الذي يتعدى مجال الاحتمال » [ ليصل الى مرتبة اليقين ، وهو رأى تسيلر ] ، وأن  
أفلاطون يعتبره برهانا كاملا حاسما [ وهذا رأى جومبرتز ] ولا يمكن نقضه .  
ليس هذا فقط بل ولا يجب علينا كذلك أن نرى فيه أكثر من مجرد دليل  
( corollaire ) تابع البرهان الثالث . فهذا البرهان هو الأساس المشترك لكل  
البراهين ، ويمكن بيان ارتباطها معاً على النحو التالي : (١) المثال يفترض نفسا  
تكون الذات الذي موضوعه المثال . هذه النفس لا يجب أن يكون لها من خصم  
الإثبات . وهي يجب أن تكون بسيطة ، أي بلا أجزاء ، جالسا في هذا كبحال  
المثال ، وبالتلخيص . (٢) دليل جابر أن النفس مثال لها لا يمكن ، كما هو  
حال الاشياء المحسوسة ، أن تصبح العند لما يكون جوهرها ، فهي أنها لا يمكن أن  
تستقبل الموت . (٣) التذكير يبرهن على وجود معرفة بالمثل سابقة على المعرفة

الحسية : ولكن الذي يعرف المثل هو مثال . إذن فليس الجسد هو الموجود  
أهلا . (١) النفس ، باعتبارها مثالا ، أى شيئا في ذاته ، ليست مجرد خاصية  
[ لشيء آخر ] ، إنما هي ، على العكس من ذلك ، جوهر ( substance ) ، هي  
الموضوع الذي يتعاقب عليه ، بدون أن يجرى تعديل على جوهرها ( essence ) ،  
المرحان المتضادان : حياة في الجسد وحياة بغير الجسد .

وهكذا فإن كل الصحيح المنطقية في « فيدون » تفترض الحجة الثالثة ، وهذه  
تستبطل استبعادا مشروعا من نظرية المثل . ويقرر تسليز بحق أن هذه الحجج  
تتبع جميعا من فكرة واحدة : « الوعي بالمثال . . . جوهر النفس الإنسانية » ،  
ويشير يونيتز إلى أن مذهب المثل يمرض أو يذكر به عدة مرات وفي أجزاء  
حاسمة من المحاور . فهو يظهر خلال البرهان الأول باعتباره الفرض الضروري  
لتفسير المعرفة ، وعندما يشرع سقراط في تنفيذ الرأي الشائع الذي يعتبر النفس  
وكانها إنسجام الجسد فإنه يقرر أولا أن محدثيه متفقون معه على المبدأ : ألا هو  
مذهب المثل ذاته ، أخيرا فإن رواية تطور فكر سقراط ، الذي يسبق الحجة  
الرابعة ، يقضى إلى مذهب المثل . ولا يمكن ، في محاوره أعتنى مؤلفها بصياغتها  
كمحاورة « فيدون » ، أن نرى في التأكيد على هذا التكرار مجرد نتيجة  
للمصادفة .

وهكذا فليس البرهنة التي تقدمها « فيدون » من قيمة لإثبات القيمة التي لنظرية  
المثل وهي التي تستبطل منها . ولهذا السبب نفسه فإن تلك البرهنة في نظر أفلاطون  
نفس القيمة تماما التي تتمتع بها أكثر مبادئ مذهب جوهرية . وهذا هو على أية  
حال ما يصرح به هو : فعندما يعلن سيمياس ( ١٠٧ ) ، بعد آخر حجة ، أنه  
يبقى على بعض الشكوك ، فإن سقراط ينصح بالعمل على تعميق البحث في الفروض  
الأولى ، وذلك ، فيما يقول لمن كانوا حوله ، بالسير وراء البرهان . ولكن ماذا  
يمكن أن تكون هذه الفروض الأولى إن لم تكن نظرية المثل ؟

ومن الممكن أن يكون أفلاطون قد أخذ اعتقاده في الخلود من مفكرى الدين  
 حو عن الديانات السرية . ومن الممكن أيضاً ، ألا تبرهن حجج دفيدون ، على  
 ما كان المطلوب منها البرهنة عليه ، [ رأى روده ] . ولكنه عما لا يمكن الحاجة  
 فيه أنه إن نحن قبلنا نظرية المثل فإن هذه الحجج تصبح مقبولة وتؤدي إلى النتائج  
 المقصودة ، وأنه إذا كان صحيحاً أن التصورات الدينية القديمة أوحى إلى أفلاطون  
 بعبادة الخلود فإنه لا يقل عن ذلك صحة أنه أخذ هذه العبادة لنفسه مؤسساً لها  
 تأسيساً قوياً بقدر قوة تأسيسه لأهم مذاهبه . ومن هذه الوجهة للنظر فإنه يكون  
 قد برهن على خلود العقل برهاناً سليماً .

### حول التاريخ المصرى الاعتبارى \*

الأمة المصرية هى أول أمة بين البشر قسمت السنة إلى ٣٦٥ يوما فى تقويم يعتمد على ظهور نجم الشعرى عند الفجر فى أول شهر تحوت. ولكن التقويم الرسمى كان لا يتم بالسنة الكبيسة ، فكان يفقد كل أربعة سنوات يوما بالقياس إلى التقويم الشمسى ، رغم أنهما كانا يبدآن معا فى الأصل فى وقت واحد فى أول كل ١٤٦٠ عام شمسى و ١٤٦١ عام رسمى. وقد حدث هذا مؤكداً عام ١٣٩ ميلادية ، وهكذا فإنه بمضاافة عدد ١٤٦٠ تعرف أن نظام التقويم المصرى كان قائما عام ٣٠٥٩ قبل ميلاد المسيح . وهو أمر محتمل كل الاحتمال لأن الدولة المصرية ذاتها كانت قائمة حوالى هذا الوقت وأرض كيمي موحدة واللغة المصرية ناضجة ، مما يدل على أن هذا التقويم كان لابد معروفا حتى قبل هذا الحدث الأعظم وليد العبقريّة المصرية : ظهور الدولة المصرية ، بل وقبله بكثير ، مما يجعلنا نضيف فى أطمئنان مدة ١٤٦٠ عاما أخرى راجعين بأول العمل المنتظم بالتقويم المصرى إلى عام ٥٥٢٠ قبل الميلاد . ولكننا إذا أدركنا أن إقامة هذا التقويم الدقيق قد احتاج إلى ملاحظات فلكية طويلة وحسابات معقدة تتطلب نضجا حضاريا عظيما وتقليما إداريا وعليا عاليا وتهدما فى نظم الحساب والتسجيل ، فإننا لا يمكن أن نردّد فى قول إن جهود أجدادنا المصريين سبق هذا التاريخ نفسه بكثير. ولما كنا ندخل هنا ميدان التقريب الأبعد ورغبة فى اقتراح تأريخ سهل الحين قيام علمائنا اليوم باقتراح تأريخ وثيق ، وهو ضرورة وطنية طال انتظارها وأن أوانها ، فإننا سنضيف مدة أخرى لنصل إلى تاريخ ٧٠٠٠ سنة شمسية قبل الميلاد ، وهكذا يكون العام الحالى بحسب التاريخ المصرى الاعتبارى الذى نقرّحه مؤقّتا هو عام ٨٩٧٣ .

## فهرس

٢	تقديم
٧	مقدمة عامة
١٥	(١) تمهيد (١٥٧ - ٦٤ ب)
٤١	(٢) الدفاع عن أمل سقراط (٦٤ - ٥٦٧)
٧٤	(٣) البرهنة على خلود النفس (٦٩ - ٨٤ ب)
١٤٤	(٤) اعتراضات ومشكوك (٨٤ - ٩١ ب)
١٦٥	(٥) تعميق البحث من جديد (٩١ - ١٠٧ ب)
٢٣١	(٦) الأسطورة (١٠٧ - ١١٥ د)
٢٤٩	(٧) اللحظات الأخيرة (١١٥ - ١١٨ ا)
٢٥٥	ملحق أول: وهل محاوره وفيدون، محاوره ومعتمدة، لا فلاطون؟
	ملحق ثان: د. إبراهيم خلود النفس في «فيدون»
٢٨١	تأليف جورج رودييه
٣٠١	حول التاريخ المصري الإغريقي

## للدكتور عزت قرني

— الطبيعة والإغريق ، تأليف إرفين شرودنجر ، ترجمة عن الإنجليزية ،  
١٩٦٢ ، دار النهضة العربية .

— فيدون ( في خلود النفس ) ، لأفلاطون . :

— محاكمة سقراط ، لأفلاطون ، ترجمة عن اليونانية مع مقدمات وشروح ،  
١٩٧٣ ، دار النهضة العربية :

— « Doxa parmébéene et boxa qlatonicienne »  
( étude sous presse )

“ — Sur quelques difficultés et ambiguïtés du “Théétète”  
de Platon ” ( étude sous presse )

قرنيا : في الفلسفة :

— التأني والتعاصر . دراسة في فلسفة التاريخ . الاسس النظرية لملاقنا مع  
الحضارة الغربية وغيرها .

— مستقبل الفلسفة .

— الفكر المصري القديم .

في تاريخ الفلسفة :

— الحكماء الأفلاطونية .

— الفكر والمعرفة الطبيعية عند أفلاطون .

— التصوف السفسطانية .

— سقراط . دراسة .

— سقراط والسفسطانيون ، محاورات لأفلاطون .

— المشكلات الكبرى للفلسفة اليونانية ، تأليف أولف جيجن ، ترجمة  
عن الألمانية .

— نظرية المعرفة عند أرسطو ، تأليف م . ميلوتش ، ترجمة عن الإيطالية .

في الاعداد : في مشكلة الحضارة :

— دلائل إنبهار الحضارة الغربية .

— شهود على انهيار الحضارة الغربية ( من هيجل إلى ماركوز ) .

— ثلاثية الحضارة الجديدة :

— نحن والغرب .

— نحن وماضينا ( أو من نحن ؟ ) .

— نحن والمستقبل ( أو الحضارة الجديدة ) .

في تاريخ الفلسفة :

— مؤلفات أفلاطون .

— المعرفة والوجود عند أفلاطون .

— محاورات ثياتيتوس ( عن المعرفة ) ، لأفلاطون ، ترجمة عن اليونانية مع

مقدمات وشروح .

— محاورات الجمهورية ( الكتاب الخامس والسادس والسابع ) ، لأفلاطون

ترجمة عن اليونانية مع مقدمات وشروح .

— الميتافيزيقا ، لأرسطو ، ترجمة عن اليونانية ودراسة .

— الأخلاق إلى نيقوماخوس ، لأرسطو ، ترجمة عن اليونانية ودراسة .

في الأدب :

— الغضب المقدس ، ديوان .

— ثلاثية إخناتون المسرحية :

— الملكة ، إخناتون ، حور محب



رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٧٣/٥٢٨١